جون غراي

كلاب من قش

تأملات في البشر وحيوانات أخرى

ترجمة
مدى شريقي



مكتبة



كلاب من قش

تأملات في البشر والحيوانات الأخرى

STRAW DOGS

Thoughts on Humans and Other Animals

by John Gray

مكتبة
t.me/soramnqraa

كلاب من قش

تأملات في البشر والحيوانات الأخرى

جون غراي

ترجمة: مدى شريقي





كتاب
كلاب من قش
المؤلّف
جون غراي

الطّبعة الأولى:2023
التّرقيم الدّوليّ
978-603-8387-37-5
رقم الإيداع
1444/7041

STRAW DOGS

E-mail: admin@page-7.com
Website: www.page-7.com
Tel.: (00966)583210696
العنوان: الجبيل، شارع مشهور
المملكة العربية السعودية

جون غراي (John Grey) أستاذ الفكر الأوروبي بكلية لندن للاقتصاد. له عشرات المؤلَّفات، من بينها «الفجر الكاذب» (False Dawn) الصادر عن (Granta Books) والذي تُرجِم إلى أربع وعشرين لغة.

«هذا كتاب غاية في الأهمية، أرى فيه عملًا عظيمًا ستقرؤُه في المستقبل – إن كان ثمّة مستقبلٌ متبقٍّ لنا – أجيالٌ تفوق أجيالَنا حكمةً. إنه بليغ ولاذع وشديد التكثيف، وحصيلةُ اشتغال عقلٍ واسع المعرفة والفضول. تكمن فضيلة هذا الكتاب – والتي لها أن تُسكِت كلَّ رأي مخالف – في أنه لا ينصح بغير التواضع. فهو يقوِّض كلّ زهوٍّ معاصر؛ وبدعوته إلى التأمّل بدلًا من الفعل، يكون جلّ مطلبه أن نسعى لإدراك السلام، مع أنفسنا والعالم. فإن قرأت هذا الكتاب كما ينبغي، فسيحمل إليك السلام. لا أعتقد أنّ ثمة تزكيةً لكتاب أرفع قدرًا من هذه».

***بريان أبليارد** (Bryan Appleyard، Literary Review)*

«ما من شيء سيدفعك إلى التفكير مثلما سيفعل هذا الكتاب الرائع... الذي يفتح آفاقَ فهمٍ جديدة. وأقلّ ما يمكن أن يقال في وصف الاستنتاجات التي توصّل إليها هذا الكتاب هو أنها تتسم بالواقعية والرصانة».

***جورج والدن** (George Walden، Sunday Telegraph)*

«كتاب أخّاذ، ومفعمٌ بأفكارٍ مثيرةٍ للاهتمام تولِّد فيك الرغبة في مجادلتها... ومن اللافت أنه مقلقٌ لكن لا يبعث الكآبة في النفس».

***جوان بيكويل** (New Statesman ،Joan Bakwel)*

«كتاب استثنائي... وكاتبٌ لا ريب في أنّ لديه قوة لا يستهان بها. إن غراي هو الكاتب الأكثرُ شفافية وإتقانًا في مجال النظرية السياسية منذ أشعيا برلين Isaiah Berlin »

***يوهان هاري** (Independent ،Johann Hari)*

«تقويمٌ حادّ البصيرة للطّبيعة البشرية ولموهبتنا في خداع النفس التي تكاد لا تحدّها حدود. إنه كتاب استفزازيّ وغاية في الإرباك».

***جيه. جي. بالارد** (J. G. Ballard)*

«قاسٍ، ويمزّق النفس... ويهاجم شاجبًا بعنف النزعة التّقدمية الإنسانوية، وكل ما يتفرع منها».

***ديفيد ماركوند** (New Statesman ،David Marquand)*

«عمل فلسفيٌّ جديد ولافت... كلاب من قش قطعة نادرة. إنه عمل فلسفي معاصر خالٍ من الرّطانة الاصطلاحية، وسهل الفهم تمامًا، وعلى صلة عميقة بالعالم السريع التطور الذي نعيش فيه. كلاب من قش هو أداة بسيطة وظِّفت بفاعلية لتخلِّف آثارًا فادحة... سترى، بعد قراءته، كلّ شيء وقد ظلّ على حاله تمامًا –

لكن بظهور مغاير. وهنا مكمن الإرباك فيه».

***ويل سيلف** (Will Self، Independent)*

«ها هي مزرعة حيوان **Animal Farm** جورج أورويل **George Orwel** تستيقظ من سباتٍ عميق مشبعٍ بأحلام الإنسانوية المستنيرة. يجبرنا كتاب جون غراي كلاب من قش على الوقوف أمام المرآة، ورؤية أنفسنا على حقيقتها».

***جيمس لوفلوك** (James Lovelock)*

«مفزعٌ وساحرٌ في آن، يُظهر لنا كتاب غراي الجديد الرائع هذا ما سيكون عليه حالُ العيش من دون الأثر الإلهائي للمؤاساة».

***آدم فيليبس** (Adam Phillips)*

«شاقٌّ وممتع معًا، إنها الفلسفة الشعبية بأبهى صورها. وكلما زاد اختلافك مع محاجّات غراي في خطها الرئيس، ازدادت الفائدة التي تنهلها منه. إنه كتاب رائع!».

***دون كوبيت** (Don Cuppit)*

«يضع غراي الفلسفة في متناول غير المختصّين... ولأولئك الذين يريدون فلسفتهم سريعة وغاضبة، يُنصَح بـكلاب من قش بوصفه هجومًا جبّارًا على الفكر المتمحور حول الإنسان».

***يان تومسون** (Ian Thomson، Independent)*

«وضع غراي كتابًا مفعمًا بالتشاؤم المبهج البهيّ. إنه كتاب عظيم. وإن لم يتّفق الجميع مع غراي، فإن الكتاب سيستحثّ في الجميع تفكيرًا جديدًا ومؤلمًا، وما من إطراء يفوق هذا القول».

ريتشارد هولواي (Richard Holloway، Scotsman)

«يكتب غراي مثلما يتكلّم، أي بذاك الإلحاح المبهج وعالي الخطورة الذي يسم هجوم الفارس... في كلاب من قش، يمتزج الذكاء بالعناد والألم النابض» Times Literary Supplement

«كتابٌ مربك يستثير التفكير... أنختلف إلى هذا الحدّ عن الحيوانات بحقّ؟ هل نحن حقًّا متفوّقون؟ يقدّم كتاب غراي محاجّة مقنعة لصالح الرأي المعاكس»

(Sunday Tribune Dublin)

«الكتاب مثير للاهتمام، ومكتوب بشكل جيد. يعبِّر فيه غراي عن آرائه بوضوحٍ وإقناع وبصيرة. ينطوي كلاب من قش على نقاط آسرة وآراء تشحذ التفكير، إلى حدّ يصعب معه تصور مرور أي قارئ به من دون أن يتحرك فيه شيئًا».

(Focus)

المحتويات

السماء والأرض بلا رحمة، فهما تعاملان أعدادًا لا تُحصى من المخلوقات وكأنها كلاب من قش.

لاوتسه *(Lao Tzu)*

شكر وتقدير

حاولت في هذا الكتاب تقديم رؤية في بعض الأمور التي لا يقع البشر في مركزها. وعلى الرغم من أن عرض أفكاري يجري على أجزاء، فإنها لا تخلو من انتظام. وآمل أن تكون قابلة للقراءة على التوالي، أو بانتقاء مقتطفات، حسب الرغبة. وقد لجأت إلى استخدام الاقتباسات بشكل موسّع إلى حدّ ما - ولا أخال أنني أفعل ذلك بغية إضفاء نفوذ على طريقة غير مألوفة في التفكير، بل توضيحًا لمقاصدها بمنتهى البساطة. وترمي الملاحظات في نهاية الكتاب إلى تحقيق الغاية ذاتها.

وقد كان العديد من الأشخاص حافزًا لي من خلال النُّصح والتشجيع، كما أسهمت الحوارات مع جيمس لوفلوك في إيضاح أفكاري عن فرضية غايّا Gaia، وصقَل تبادلُ الأحاديث والقراءات مع جيه. جي. بالارد، آرائي في شأن الحاضر والمستقبل القريب. كذلك أدّت التعليقات والمقترحات التي وضعها آدم فيليبس على مسوّدة الكتاب، إلى إعادة تشكيله من مناحٍ عدّة. وقدّم لي سيمون ماي Simon May تعليقات مفصّلة في شأن الأقسام الفلسفية، وكذلك وضع فينسينت ديري Vincent Deary تعليقاتٍ على

أجزاء الكتاب التي تتناول الوعي. والحقيقة أني حظيت بتشجيع ونصح لا يلين من طرف نيل بيلتون في دار نشر Granta وعلى امتداد مراحل إنجاز الكتاب وإنتاجه، إضافة إلى آراء ومقترحات لا تقدّر بثمن من طرف سارة هولواي Sara Holloway . وأنا مدين لكل هؤلاء الأشخاص بهذا الإنجاز، بيد أنني لم أتبع كل نصيحة قدّموها لي. وبذلك فإن مسؤولية الأفكار التي عبّرتُ عنها تقع على عاتقي وحدي.

وأخيرًا، هذا الكتاب مُهدى إلى ميكو Mieko التي لولاها، ما كان ليرى النور.

مقدِّمة طبعة الغلاف الورقي

كلابٌ من قش هو هجوم على اعتقادات غافلة لدى أصحاب الفكر، ذلك أنّ الإنسانوية الليبرالية تتمتّع اليوم بتلك السلطة النافذة التي كانت يومًا في حوزة الأديان السماوية. ويحسب الإنسانويون أنفسهم أصحاب رؤية عقلانية للعالم. غير أنّ إيمانهم الراسخ بالتقدم ليس سوى خرافة تبتعد عن واقع الحيوان البشري أكثر مما يمكن أن يبتعد أيّ دينٍ في العالم عنه.

ليس التقدم، خارج نطاق العلم، سوى أسطورة. تبدو هذه الملاحظة مبعث ذعر أخلاقي في نفوس بعضٍ من قرّاء كلاب من قش. فنجدهم يتساءلون بتحدٍّ: لكن لا يمكن لأحد التشكيك في المعتقد الإيمانيّ الراسخ للمجتمعات الليبرالية! أفلن نقع في اليأس من دونه؟ يمكن تشبيه حال هؤلاء الإنسانويين الذين يتشبثون بديباجة الأمل التقدمي البالية، بحال الفيكتوريين الذين يرتعشون ذعرًا من فقدان إيمانهم. بات المؤمنون المتدينون اليومَ أكثر حرية في التفكير، بعد أن حملهم على تنمية قدرتهم على الشك، إقصاءُ العلم لهم إلى أطراف ثقافة يدّعي فيها امتلاكَ اليد العليا على المعرفة البشرية كلّها. وعلى النقيض من ذلك، يقع المؤمنون العلمانيّون –

العالقون في الحكمة التقليدية لهذا الزمن – في قبضة عقيدة لم تخضع لأيّ اختبار.

تسود العالم اليوم نظرة علمانية، هي خليط من نزعة علمية متشددة وآمال دينية ورِعة. وقد أظهر داروين أننا حيوانات؛ لكنّ الإنسانويين الذين لا يملّون الوعظ، رأوا أنّ طريقة عيشنا هي مسألة «متروكة لنا». لذلك يقال لنا إننا، خلافًا لأي حيوانات أخرى، أحرار في العيش وفقًا لاختيارنا. بيد أنّ العلم ليس منطلقًا لفكرة الإرادة الحرة تلك، فأصولها تنبع من داخل الدين، ولا يراد بالدين سوى الإيمان المسيحي على وجه التحديد، الذي يستحوذ على الإنسانويين هاجسُ التنديد به.

تفكَّر الأبيقوريون Epicureans في العالم القديم في إمكان وجود بعض الحوادث بذاتها؛ لكنّ الاعتقاد بأن امتلاك البشر الإرادةَ الحرة يميزهم عن جميع الحيوانات الأخرى، إنما هو ميراث مسيحي. وما كان لنظرية داروين أن تثير ما أثارته من قيلٍ وقال لو أنها رأت النور في الهند الهندوسية أو الصين التاويّة أو إفريقيا الإحيائية. وبالمثل، فإن اشتغال الفلاسفة بتفانٍ بغية التوفيق بين الحتمية العلمية، والاعتقاد بقدرة البشر المتفرِّدة على اختيار طريقة عيشهم؛ لا أثر له في غير الثقافات ما بعد المسيحية. ولعل المفارقة في الداروينية التبشيرية تكمن في استخدامها العلمَ بغرض دعم رؤيةٍ للإنسانية، مُستمدّة من الدين.

رأى بعض القرّاء في كلاب من قش محاولةً لتطبيق الداروينية على

الأخلاق والسياسة، لكنّ الكتاب لا يلمح بأيّ حال إلى أنّ الداروينية المتشددة الجديدة تنطوي على القول الفصل في سردية الحيوان البشري. وهي، أي الداروينية، وإن عُرضت بشكل استراتيجي على امتداد الكتاب، فذلك بغية تفكيك النظرة الإنسانوية السائدة للعالم. ذلك أن الإنسانويين يلجؤون إلى داروين لترسيخ إيمانهم الحديث المتزعزع بالتقدّم؛ لكن الواقع أنه ما من تقدُّم في العالم الذي كشفَ عنه داروين، فالطبيعانية، أي النظرة طبيعية النزعة إلى العالم، لا يمكن لها أن تترك مجالًا لأي أمل علماني على الإطلاق.

لقد بات الجهل بعلم اللاهوت من دواعي الفخر في أوساط الفلاسفة المعاصرين. وبذلك فإننا قلّما نجد لديهم إلمامًا بالأصول المسيحية للعلمانية الإنسانوية، في حين تبدو هذه الأصول واضحة تمامًا لمؤسسيها. وقد ابتكر الوضعيان الفرنسيان هنري دو سان سيمون Henri de Saint-Simon وأوغست كونت Auguste Comte، في مطلع القرن التاسع عشر، دينَ الإنسانية Religion of Humanity الذي قدّم رؤيةً لحضارة كونية تتأسس على العلم، فكانت بمنزلة النموذج الأولي للأديان السياسية في القرن العشرين. ذلك أن تأثيرهما في جون ستيوارت ميلJohn Stuart Mill، جعلَ من الليبرالية العقيدةَ العلمانية التي هي اليوم. كذلك كان لتأثيرهما العميق في كارل ماركس Karl Marx دور في تأسيس «الاشتراكية العلمية» Scientific socialism. ومن عجيب المفارقات أنّ سان

سيمون وكونت، وهما من أشدّ منتقدي اقتصادات عدم التدخل Lassez-faire economics، قد ألهما كذلك عبادةَ السوق الحرة العالمية التي وسمت أواخر القرن العشرين. وكنت قد أوردت هذه الحكاية المتناقضة، والهزلية عمومًا، في كتابي الموسوم بـ «تنظيم "القاعدة"، وما يعنيه أن تكون حديثًا» Al Qaeda and What It Means To Be Modern.

ليست الإنسانوية علمًا، بل دينًا – إنها إيمان ما بعد المسيحية القائل بقدرة البشر على جعل العالَم مكانًا أفضل من أيّ وقت مضى. ففي أوروبا ما قبل المسيحية، بدا القول بأنّ المستقبل لن يختلف كثيرًا عن الماضي أمرًا مسلّمًا به. فالمعارف والاختراعات قد تنمو وتتطور غير أنّ الأخلاق ستبقى على حالها. لقد كان التاريخ سلسلةً من الدورات التي لا تنطوي على معنىً كلّي.

وخلافًا لهذه الرؤية الوثنية، فهِم المسيحيون التاريخ بوصفه حكايةً عن الخطيئة والافتداء. وبذلك فإن الإنسانوية ما هي إلا تحويلُ عقيدة الخلاص المسيحية هذه إلى مشروع انعتاقٍ بشريّ كوني، وفكرة التقدم ما هي إلا نسخة علمانية من الإيمان المسيحي بالعناية الإلهية؛ الأمر الذي يفسِّر جهل أوساط الوثنيين القدماء بها.

وللإيمان بالتقدم مصدر آخر. ففي مجال العلم تنمو المعارف تراكميًّا، بيد أنّ حياة البشر في مجملها ليست نشاطًا تراكميًّا، وما اكتُسِب في جيل من الأجيال قد يُفقد تمامًا في جيلٍ تالٍ. صحيح أن المعرفة، في مجال العلم، خيرٌ لا تشوبه شائبة؛ لكنها تنطوي على الخير

والشرّ في الأخلاق والسياسة. كذلك يزيد العلمُ من قوة الإنسان – ويضخّم مثالب الطبيعة البشرية. فهو يتيح لنا أن نعيش وقتًا أطول، ونحظى بمستويات معيشة أعلى مقارنة بالماضي. لكنه، وفي الوقت ذاته، يُتيح لنا إلحاق الدمار بالأرض وبعلاقة بعضنا ببعض، وذلك على نطاق أوسع من أيّ وقت مضى.

إن فكرة التقدم ترتكز على التّسليم بتلازم نموّ المعرفة وارتقاء الأنواع، عاجلًا أم آجلًا. في المقابل، تنطوي الأسطورة التوراتية على سقوط الإنسان في الحقيقة المحرَّمة، أي أنّ المعرفة لا تجعلنا أحرارًا، بل تتركنا كما كنّا دائمًا، فريسةً لكل أنواع الحماقة. ونجد هذه الحقيقة نفسها في الأسطورة اليونانية، فما كان من الظلم في شيء معاقبة بروميثيوس بتقييده إلى صخرة جرّاء سرقته نارًا من الآلهة.

والسؤال الذي سيطرح نفسه هو: إن كان الأمل في التقدّم وهمًا، فكيف سنعيش إذًا؟ إلا أن هذا السؤال يفترض أن ليس في وسع البشر العيش بشكل جيد ما لم يؤمنوا بامتلاكهم القدرة على إعادة تشكيل العالم. والحال فإن معظم من عاش من البشر لم يكن يحمل مثل هذه القناعة على الإطلاق – وكثرةٌ من بينهم تمتّعت على الرغم من ذلك بحياة سعيدة. يفترض هذا التساؤل أنّ الفعل هو غاية الحياة؛ لكنّ ذلك ليس سوى بدعة حديثة، لم تكن موجودة لدى أفلاطون مثلًا، الذي كان يرى في التأمل أرفعَ درجات النشاط البشري، أو في الهند القديمة، حيث لم تكن غاية الحياة تغييرَ العالم، بل رؤيته بصورة صحيحة.

إن هذه حقيقة هدّامة اليوم، لأنها تنسجم مع غرور السياسة. فمن جهة، السياسة الخيّرة متهالكة وموقّتة، ونرى كيف بات العالم، في مطلع القرن الحادي والعشرين، ممتلئًا بالحطام المهيب لليوتوبيات المخفِقة. إضافة إلى ذلك، صار اليمين موطنَ المخيّلة الطوباوية بعد احتضار اليسار. ثم أعقبت الرأسماليةُ الكونية الشيوعيةَ الكونية. ولرؤيتَي المستقبل هاتين قواسم مشتركة عدة. فكلتاهما بغيضتان؛ وكلتاهما، لحسن الحظ، وهميّتان.

من جهة أخرى، صار العمل السياسيُّ بديلَ الخلاص؛ مع نسيان أنه ليس في وسع أيّ مشروع سياسي تحرير البشرية من شرطها الطبيعي. إذ مهما بلغت البرامج السياسية مبلغًا راديكاليًا، فإنها تبقى مجرّد وسائل وأدواتٍ متواضعة لمواجهة الشرور المتكررة. لقد كتب هيغل في مكان ما أن رضا الإنسانية رهنُ عيشها في عالم من صنعها. وخلافًا لذلك، يجادل كلاب من قش من أجل التحول بعيدًا عن الأنويّة الواحدية البشرية. فليس في وسع البشر إنقاذ العالم. ولحسن الحظ، لن يعيش البشر مطلقًا في عالم من صنعهم.

جون غراي، مايو 2003

أولًا

البشري

«تشهد الديانات والفلسفات جميعها تقريبًا، بل ويشهد جانب من العلم كذلك؛ على جهد البشريّة البطولي والدؤوب في إنكار وضعها الطارئ».

جاك مونو *(Jacques Monod)*

(1)

العلم في مقابل الإنسانوية

يعتقد معظم الناس في وقتنا الراهن بأنهم ينتمون إلى نوعٍ لديه القدرة على التحكّم في مصيره. وفي هذا الاعتقاد إيمانٌ لا صلة له بالعلم. فنحن لا نتحدث بلغة العلم عن زمنٍ ستمتلك فيه أنواعٌ كالغوريلا أو الحيتان زمام مصيرها. والسؤال هنا: لِمَ سيكون للبشر قدرة على ذلك إذًا؟

لسنا في حاجة للعودة إلى داروين Darwin لكي ندرك أننا ننتمي إلى حيث تنتمي الحيوانات الأخرى. إذ سرعان ما تقودنا إلى هذه النتيجة الملاحظةُ البسيطة لحياتنا. ولكن بما أن للعلم اليوم سلطة ليس بوسع الملاحظة البسيطة أن تضاهيها، فمن المفيد أن ننوّه إلى أن داروين يعلِّمنا بأن الأنواع ليست سوى تجمعات من الجينات، تتفاعل بصورة عشوائية بعضها مع بعض، ومع بيئاتها دائمةِ التحول. إضافة إلى ذلك، ليس بمقدور الأنواع التحكّم في أقدارها، بل ليس للأنواع وجود في الأصل؛ الأمر الذي ينطبق على البشر بالتساوي مع مختلف الأنواع الأخرى. وهذه حقيقة يجري التغافل عنها لدى الحديث عن «تقدم النوع البشري». لقد وضعَ الناس إيمانهم في تجريدٍ ما كان لأحد أن يأخذه على محمل الجدّ لولا أنه تشكّل على حطام الآمال المسيحية المهلهلة.

ولو أنّ اكتشاف داروين جاء في إطار ثقافة التاوية Taoist أو

الشنتوية Shinto أو الهندوسية Hindu أو الإحيائية Animism، لما صار سوى خصلة واحدة ضمن ضفيرةِ أساطيرها المتشابكة، ذلك أن هذه العقائد تنظر إلى البشر والحيوانات بوصفهم ذوي قرابة. لكنّ نشأة فكر داروين في أوساط مسيحيةٍ تضع البشر في مصافّ أرفع من جميع الكائنات الحية الأخرى، هي التي جعلته يثير جدلًا مريرًا ما زال محتدمًا حتى يومنا هذا. وقد دار صراع مشابه لذلك في العصر الفيكتوري بين المسيحيين وغير المؤمنين. أما في عصرنا الراهن، فقد اندلع بين الإنسانويين من جهة، والقلة التي تعي اليوم أنّ البشر لا يمتلكون زمام مصيرهم أكثر مما يمتلكه أيّ من الحيوانات الأخرى، من جهة ثانية.

وقد تنطوي الإنسانوية Humanism على معانٍ عدّة، لكنّ المراد بها هنا معنى الإيمان بالتقدم. وما الإيمان بالتقدم إلا الاعتقاد بأنّ باستطاعة البشر تحريرَ أنفسهم من الحدود التي تؤطِّر حياة الحيوانات الأخرى، باستخدام ما تمنحهم إياه المعرفة العلمية المتنامية. ويكاد هذا الأمل يداعب الجميع في أيامنا هذه، بيد أنه أملٌ لا أساس له من الصحة. فمع أنّه من المرجّح تمامًا أن تستمر المعرفة البشرية في التنامي، ومعها قوّة البشر كذلك؛ فإن الحيوان البشري سيظلّ على ما هو عليه: نوعٌ خلّاقٌ إلى حد بعيد، وأحدُ أكثر الأنواع ضراوةً وتدميرًا في آن.

وكان داروين قد أظهر ألّا فرق بين البشر وغيرهم من الحيوانات الأخرى، في حين يدّعي الإنسانويون ما هو خلاف ذلك،

ويشدّدون على قدرتنا على التحكم ببيئتنا، والازدهار كما لم نكن يومًا، باستخدام معارفنا. وهم بتأكيدهم هذا إنما يعيدون تجديد أحد أكثر الوعود المسيحية التباسًا، والقائم على أن الخلاص متاح للجميع. والحال فإن الإيمان الإنسانوي بالتقدم ليس سوى النسخة العلمانية من هذه العقيدة المسيحية.

والواقع أنه ما من شيء يمكن أن نسميه تقدّمًا في العالم الذي أظهره داروين أمام ناظرينا. إلا أنّ هذه فكرة لا تحتمل تسامحًا لدى من نشأ على وقع الآمال الإنسانوية، لذا فقد أسيء فهم مذهب داروين، وقلِب رأسًا على عقب، فحظي خطأ المسيحية الجوهري القائل بأن البشرَ مختلفون عن الحيوانات الأخرى، بفرصةٍ جديدة للبقاء.

(2)

وهم التطور الواعي

البشر هم أكثر المخلوقات عرَضيَّةً، فهم نتاج انحرافٍ تطوري أعمى. لكننا اليوم تحررنا من قوانين الصّدفة العمياء بفضل إسهام قوة الهندسة الوراثية، وأصبح بإمكان النوع البشري- أو هكذا قيل لنا - أن يصنع مستقبله بنفسه. وبذلك لا يكون التحكم الواعي بالتطور البشري، وفقًا لـ إي. أو. ويلسون E.O Wilson، أمرًا ممكنًا فحسب؛ بل هو حتميٌّ بحكم الضرورة:

يوشك التطور الجيني أن يصير واعيًا وإراديًّا، وأن يؤذِن ببداية عهد جديد في تاريخ الحياة... إنّ من شأن الإمكانية المتأتية من هذا

«التطور الإرادي»، والمتمثّلة في قدرة نوعٍ على تقرير ما ينبغي القيام به حيال وراثته؛ أن تطرح أمام البشريةً أعمق الخيارات الفكرية والأخلاقية التي واجهتها في المطلق... ستأخذ البشرية موضع الألوهيّة إذ تمسك بزمام السيطرة على مصيرها النهائي. وبوسعها - إن هي اختارت أن تفعل - إدخال تعديلات لا تطالُ تشريحَ النوع وذكاءَه فحسب، بل العواطف والحوافز الإبداعية التي تشكّل جوهر الطبيعة البشرية.

إنّ كاتب هذه الفقرة هو أعظم دارونيٍّ معاصر، وقد كان عُرضةً لمهاجمة علماء الأحياء والاجتماع ممّن يعتقدون أنّ الجنس البشري لا يخضع لقوانين مماثلة لتلك التي تخضع لها الحيوانات الأخرى. ولا ريب في أنّ ويلسون هو من يقف على ضفّة الحقيقة في هذه الحرب، بيد أنّ إمكانية التطور البشري الواعي التي يستند إليها، ما هي إلا وهم. إذ لا معنى لفكرة تولّي البشر زمام مصيرهم إلا إذا نسبنا إلى النوع وعيًا وغاية. لكنّ ما اكتشفه داروين هو أنّ الأنواع ليست سوى تياراتٍ في انحراف الجينات. وما الفكرة القائلة بأنّ البشرية قادرة على تشكيل مستقبلها إلا استثناءها من هذه الحقيقة.

ومن المنطق القول: سيعاد تشكيل الطبيعة البشرية علميًّا على امتداد القرن المقبل. وإن حدث هذا حقًا، فسيحدُث اعتباطًا بوصفه حصيلةً لصراعات تدور في ذلك العالم المظلم الذي تتنافس فيه كبريات شركات الأعمال، والجريمة المنظّمة، والجهات الخفيّة ضمن الحكومات، من أجل امتلاك زمام السيطرة. وإذا افترضنا أن

تصميم الجنس البشري أخذ صورة مغايرة، فلن يكون الأمر نتاج اضطلاع البشرية بسيطرة إلهية على مصيرها، بل سيكون انعطافًا آخر في مصير الإنسان.

(3)

الرئيسيات المنتشرة

نقرأ في ما كتبه جيمس لوفلوك James Lovelock ما يأتي:

تأخذ بعض أوجه تصرفات البشر على الأرض ما يشبه سلوك المتعضيات الممرِضة، أو خلايا الأورام، أو التنشؤات الخبيثة. فقد تنامت أعدادنا وتنامى الاضطراب الذي نحدثه في نظام غايّا[1] Gaia، إلى حدٍّ صار معه حضورنا مثيرًا للقلق بشكل ملحوظ. فقد تزايد النوع البشري كثيرًا، حتى بات يشكِّل داءً كوكبيًّا خطيرًا. لقد أصبح نظام غايّا يعاني من حالة الرئيسيات المنتشرة Disseminated Prematemaia؛ إنه الاجتياح البشري.

والواقع أنه، منذ ما يقارب خمس وستين مليون سنة، هلكت الديناصورات على نحو مفاجئ، إضافة إلى ما يقارب ثلاثة أرباع الأنواع الأخرى. وما يزال تحديد سبب هلاكها محطّ خلاف، غير أنّ العديد من العلماء يعتقد أنّ ما حدث من انقراض جماعي إنما وقع

---

(1) تقترح فرضية نظام غايّا النظر إلى الأرض بوصفها نظامًا معقّدًا مستتبًّا منطويًا على المحيط الحيوي والغلاف الجوّي والغلاف المائي والغلاف الترابي، وترتبط هذه الأغلفة ارتباطًا وثيقًا في ما بينها بوصفها نظامًا متطوّرًا. تدّعي الفرضية سعي هذا النظام بأكمله – والمسمى غايّا – إلى تحقيق بيئة فيزيائية وكيميائية مثالية للحياة المعاصرة. (م)

نتيجة اصطدام نيزك بالأرض. وكذلك يحدث اليوم تلاشٍ للأنواع بمعدل بدأ يتجاوز ما سجَّله الانقراض الكبير. لكن ما من كارثة كونية تقف وراء ذلك. إنه، كما يقول لوفلوك، الاجتياح البشري.

ويشير ويلسون إلى أن «رمية نرد داروين جلبت معها سوء الطالع للأرض»، فرمية الحظ الموفّقة التي أوصلت الجنس البشري إلى قوته الراهنة، جلبت معها الخراب إلى ما لا يُعدّ ويحصى من أشكال الحياة الأخرى. إذ حين وصل البشر إلى العالم الجديد منذ نحو اثنتي عشرة ألف سنة، كانت القارّة تعجّ بحيوانات الماموث، والماستودون والجِمال، والكسلان الأرضي العملاق، وعشرات الأنواع المشابهة. لكنّ معظم هذه الأنواع الواطِنة تعرّض للصيد حدَّ الانقراض. ووفقًا لما أورده دايموند Diamond، فقد خسرت أمريكا الشمالية ما يتجاوز سبعين في المئة من ثديياتها كبيرة الحجم، في حين خسرت أمريكا الجنوبية ما يقارب ثمانين في المئة منها.

وليس تدمير العالم الطبيعي نتاج الرأسمالية العالمية، أو التصنيع، أو «الحضارة الغربية»، أو أيّ خلل في المؤسسات البشرية. إنه حصيلة النجاح التطوري لرئيسيات جشعة جشعًا استثنائيًا. فقد تزامن التقدم البشري على الدوام مع الخراب البيئي، وذلك على امتداد التاريخ وعصور ما قبل التاريخ.

والواقع أنّ قلّةً من الشعوب التقليدية عاشت في توازن مع الأرض على امتداد فترات زمنية طويلة. ونجد مثالًا على ذلك لدى شعوب الأسكيمو Inuit والبوشمن Bushmen التي عثرت

بصورة طارئة على طرائق عيش جعلت وطأها على الأرض خفيف الظل. بيد أننا، نحن المتحدرين من الإنسان الحديث Homo rapiens، والذين تكاثرنا أكثر مما ينبغي، لا نستطيع أن نُخضع الأرض بسيرنا عليها بهذه الخفّة.

وليست دراسة السكان علمًا بالغ الدقة. لذلك ما من أحد تنبّأ بالهبوط الحاد في عدد السكان الذي تشهده روسيا الأوروبية ما بعد الشيوعية، أو بدرجة الانخفاض في الخصوبة القائم اليوم في الكثير من أنحاء العالم. زد على ذلك أن حسابات الخصوبة، وتوقّع الحياة تسجِّلان هامش خطأ كبيرًا. ومع ذلك، يبدو ألاّ مفرّ من حدوث زيادة أخرى شديدة. ويلاحظ موريسون Morrison في هذا الصدد أننا، «وإن افترضنا تسجيل انخفاضٍ في معدل المواليد بفعل عوامل اجتماعية، وارتفاعٍ في معدل الوفيات بفعل المجاعة والأمراض والإبادة الجماعية؛ فإنّ العدد الحالي لسكان العالم، الذي يزيد على ستة مليارات نسمة، سيزداد بما يقارب 1.2 مليار نسمة على الأقل بحلول عام 2050».

ولا يمكن الحفاظ على بقاء سكانٍ يقارب عددهم ثماني مليارات نسمة إلا بتدمير الأرض. وإذا ما جرى التّفريط بالموائل الطبيعية البريّة لصالح الزراعة والسكن، وأمكن تحويل الغابات المطيرة إلى مساحات من الصحارى الخضراء، وأتيح للهندسة الوراثية انتزاع غلّات كبرى من أضعف أنواع الترب الزراعية؛ فسيكون للبشر القدرة على إيجاد حقبة جيولوجية جديدة لأنفسهم، تلك المتمثلة في

حقبة العزلة Ermozoic، حيث لا يكاد يتبقى على الأرض سواهم، ومعهم هذه البيئة الاصطناعية البديلة التي تبقيهم على قيد الحياة.

قد تبدو هذه الرؤية بشعة، لكنها لا تعدو أن تكون كابوسًا فحسب. إذ إما أن تتدخّل ميكانيزمات الضبط الذاتي للأرض، فتجعل من الكوكب مكانًا أقلّ صلاحية لسكنى البشر، أو أن تحدّ الآثارُ الجانبية لأنشطتهم بشدة من النمو الحالي في أعدادهم.

ويقترح لوفلوك أربع نتائج محتملة لحالة الرئيسيات المنتشرة هذه: «تدمير متعضيات المرض المعتدية؛ أو حدوث عدوى التهابية مزمنة؛ أو تدمير المُضيف؛ أو التعايشيةSymbiosis ، وهي علاقة مستدامة تقوم على تبادل المنفعة بين المُضيف والمعتدي».

من بين هذه النتائج الأربع، تبدو النتيجة الأخيرة هي الأقل رجحانًا. لن تبادر البشرية يومًا إلى بناء علاقة تعايشية مع الأرض. غير أنها لن تعمد مع ذلك إلى تدمير كوكبها المضيف، وهي النتيجة المحتملة الثالثة وفق مقترح لوفلوك. ذلك أنّ المحيط الحيوي biosphere يظلّ هو الأقدم والأقوى مقارنة بوجود البشر في أي وقت وزمان. وكما تكتب مارغوليس Margulis: «ليس في وسع أيّ ثقافة بشرية، مهما بلغت إبداعيّتها، أن تقتل الحياة على هذا الكوكب؛ حتى إن هي حاولت ذلك».

وليس في وسع البشر إصابة مضيفهم بعدوى التهابية مزمنة. يُحدث النشاط البشري بالفعل تغييرات في توازن الكوكب، هذه حقيقة صريحة. ولقد أدّى إنتاج الغازات الدّفيئة إلى إحداث تغيير

في المنظومات البيئية للكوكب وبصورة غير عكوسة. وسيقود الانتشار العالمي للتصنيع إلى تسريع هذه التغييرات لامحالة. في أسوأ السيناريوهات، والتي يأخذها البعض من العلماء بجدّيّة تامة، سيكون في وسع التغيرات المناخية أن تتسبب في إفناء بلدان ساحلية مكتظة بالسكان كمثل بنغلادش Bangladesh، وأن تفضي إلى قصورٍ في الزراعة في مناطق أخرى من العالم، الأمر الذي يعني كارثةً حقيقية تطال ملايين البشر، قبل حلول نهاية القرن الحالي.

وليس بالإمكان تحديد مدى التغيير الجاري على نحو قاطع، ففي إطار النظام الفوضوي، يصير حتى المستقبل القريب عصيًّا على التنبؤ الدقيق. تلوح مع ذلك أرجحيّة حدوث تحولات في شروط حياة الكثير من البشر، إذ تواجه شرائح كبيرة منهم ظروفًا مناخيةً أقلّ ملاءمةً بكثير. ووفق ما اقترح لوفلوك، لعلّ التغير المناخي ميكانيزمٌ يتخفّف الكوكب بواسطته من العبء البشري المُثقِل.

إن أحد التأثيرات الجانبية للتغير المناخي هو ظهور أنماط مرَضية جديدة تقود إلى تقليل عدد السكان. فأجسادنا ليست سوى مجمّعات بكتيرية وثيقة الصلة بمحيط حيوي بكتيري أكثر اتساعًا، وبذا تكون علوم الأوبئة Epidemiology والأحياء الدقيقة Microbiology دليلًا نسترشد به لمستقبلنا، بأفضل من أيٍّ من آمالنا أو مخططاتنا.

وقد تؤدّي الحرب دورًا جوهريًّا كذلك. ولقد أشار توماس مالتوس Thomas Malthus، في كتاباته التي ترجع إلى مطلع القرن

التاسع عشر، إلى الحرب باعتبارها إحدى طرائق حفظ التوازن بين السكان والموارد – إلى جانب المجاعات المتواترة. تعرضت محاجّة مالتوس إلى نقد تهكمي في القرن العشرين، تولاه ليونارد سي. ليفين Leonard C. Lewin الذي كتب ساخرًا:

يخضع الإنسان، كغيره من الحيوانات الأخرى، إلى عملية تكيفية متواصلة مع القيود التي تفرضها عليه بيئته. بيد أنّه اعتمد لتحقيق هذه الغاية ميكانيزمًا متفرّدًا مقارنةً بغيره من المخلوقات الحية الأخرى. إذ لكي يتدارك الدورات التاريخية الحتمية لقصور الموارد الغذائية، عمد إنسان ما بعد العصر الحجري الحديث post-Neolithic إلى تدمير العدد الفائض من نوعه من خلال الأعمال الحربية المنظّمة.

هذه مفارقة تهكمية غير موفقة. صحيح أنّ الحرب قلّما أفضت إلى تخفيض أعداد البشر في المدى الطويل، غير أنّ تأثيرها قد يكون كبيرًا بالفعل في وقتنا الحاضر. ولا يقتصر الأمر على أن أسلحة الدمار الشامل – لا سيّما الأسلحة البيولوجية، و(قريبًا) الجينية – قد أضحت اليوم مرعبةً أكثر من أي وقت مضى. بل أكثر من ذلك، من المرجّح أن يشهد تأثيرها في نظم دعم الحياة تصاعدًا كبيرًا. إن العالم المعولَم بناءٌ حسّاس سريع العطب، وفي عالمنا الحاضر باتت أعداد أكبر بكثير من البشر، مقارنةً بتلك التي كانت زمنَ إنسان العصر الحجري الحديث، تعتمد على شبكات إمداد قصيّة؛ وأيّ حرب تقع اليوم وتمتد على نطاق مماثل للصراعات الكبرى التي شهدها القرن

العشرون، سيكون من شأنها تصفية أعداد السكان بالطريقة التي وصفها مالتوس تمامًا.

لقد بلغ عدد سكان العالم نحو نصف مليون نسمة عام 1600. إلا أن تسعينيات القرن العشرين وحدها شهدت زيادة في عدد السكان تساوي مقدار ما كانوا عليه عام 1600. ومن هنا فإن الأفراد الذين تجاوزوا اليوم سنّ الأربعين، عايشوا في الواقع تضاعفًا في عدد سكان العالم. ومن الطبيعي أن يعتقدوا إذًا أنّ هذه الأعداد ستبقى قائمةً في المستقبل. نعم، من الطبيعي أن يعتقدوا ذلك، لكن اعتقادهم هذا – وما لم يكن البشر بالفعل مختلفين عن غيرهم من الحيوانات – مغلوطٌ تمامًا.

ويشبه النمو السكاني الذي شهدته البشرية على امتداد بضع المئات من السنين الماضية، أكثر ما يشبه، تلك الطفرات التي تحدث في أعداد الأرانب والفئران المنزلية والجرذان. وكحال الطفرات في هذه الحيوانات إذًا، تكون طفرات نمو البشر قصيرة الأجل بالضرورة. وبالفعل فإنّنا نشهد انخفاضًا في مستوى الخصوبة في معظم أنحاء العالم، وكما يلاحظ موريسون، يتفاعل البشر مع حالات الشدّة بطريقة مشابهة لما يفعل غيرهم من الحيوانات الأخرى، فيستجيبون للندرة والاكتظاظ بضبط الحافز الإنجابي:

يُظهر العديد من الحيوانات الأخرى استجابة منظّمة هرمونيًّا لحالات الشدّة البيئية، تقوم هذه الاستجابة على إحداث تحوّل في عمليّات الاستقلاب لديها، بحيث تأخذ وضعًا أكثر اقتصاديّةً في

كل مرة تشهد فيها البيئة ندرةً في الموارد. وتكون سيرورات التكاثر المتعطّشة للطاقة هي المستهدَف الأول في هذه العملية حتمًا... وقد أمكن تمييز البصمة الهرمونية الدالة على هذه العملية في غوريلا السهول الغربية الحبيسة، ولدى النساء.

وعليه، لا يختلف البشر عن غيرهم من الثدييات في استجابتهم للشدّة البيئية بالكفّ عن التكاثر.

وقد تصل الطفرة الراهنة في أعدد البشر إلى نهايتها لأيٍّ من الأسباب العديدة الآتية: التغير المناخي، أو الأنماط المَرضية الجديدة، أو التأثيرات الجانبية للحرب، أو حلقة تنازلية يشهدها معدل المواليد؛ أو مزيج من هذه وغيرها من العوامل غير المعروفة. ومهما يكن السبب المفضي إلى إنهائها، فهو عبارة عن حالة من الخلل:

... إن كان الاجتياح البشري طبيعيًّا بحقّ مثلما يبدو، فينبغي لمنحنى الانهيار أن يكون انعكاسًا لمنحنى نموّ السكان. ما يعني أنّ الانهيار في مجمله لن يستغرق أكثر من مئة عام، وبحلول عام 2150، يفترض أن يعود المحيط الحيوي بأمان تام إلى ما كان عليه في زمن الإنسان العاقل Homo sapiens، السابق على الاجتياح البشري – أي في حدودٍ تراوح بين نصف المليار والمليار.

وحالُ البشر في هذا كحال أي حيوان مكتسح. فليس بإمكانهم تدمير الأرض، لكنهم يستطيعون، وبكل يسرٍ وسهولة، تخريب البيئة التي تحتويهم. لعل الأكثر أرجحيّةً من بين نتائج لوفلوك الأربع هي نسخة معدلة من النتيجة الأولى، وتقوم على التوصّل إلى

علاج لحالة الرئيسيات المنتشرة من خلال تراجعٍ واسع النطاق في أعداد البشر.

(4)

لمَ ستعجز البشرية بالمطلق عن التحكم في التكنولوجيا؟

ما من وجود لشيء اسمه «البشرية». ما يوجد في الواقع هم بشر فحسب، تقودهم احتياجات وأوهام متصارعة، ويخضعون لمختلف أشكال العجز في الإرادة والأحكام.

ويضمّ عالمنا اليوم نحو مئتي دولة مستقلة ذات سيادة، يعيش معظمها في حالة من عدم الاستقرار تتذبذب بين حكم ديموقراطيٍّ ضعيف، وحكم استبداديٍّ ضعيف. وقد اعترى الصدأ العديد منها بفعل الفساد أو سيطرة الجريمة المنظّمة. وتتناثر في مناطق بأكملها من العالم – معظمها في إفريقيا، وجنوب آسيا، وروسيا، والبلقان والقوقاز، وأجزاء من أمريكا الجنوبية – دول متآكلة أو منهارة. ويتزامن كل هذا مع رفض الدول الأقوى في العالم – الولايات المتحدة والصين واليابان – إدخالَ أيّ قيود جوهرية تتعلّق بسيادتها؛ فهذه البلدان غيارى على ما لديها من حرية الفعل، أقلّه لأنها كانت تعيش حالةً من العداء في ما بينها في الماضي، وتعرف أنّ من المحتمل أن تشتعل هذه العداوة من جديد مستقبلًا.

مع ذلك، لا يتأتّى تعذُّر التحكم في التكنولوجيا من كثرة عدد الدول المستقلة، بل من التكنولوجيا في حدّ ذاتها. إن القدرة على إنتاج فيروسات جديدة لاستخدامها كأسلحة إبادة جماعية، لا

تتطلب امتلاكَ مصادر ماليّة هائلة، أو منشآت أو معدّات. فتكنولوجيا الدّمار الشّامل قليلة التكلفة، والمعرفة التي تقتضيها مجانية تمامًا. وعليه فإنّ من المستحيل تجنّب تحولها اليوم إلى تكنولوجيا متاحةٍ بسهولة أكبر من أي وقت مضى.

كتب بيل جوي Bill Joy، أحد رواد تكنولوجيا المعلومات الجديدة، في هذا الشأن:

بلغت تقنيات القرن الحادي والعشرين – علم الوراثة وتقنيات النانو وعلم الروبوت – من القوّة حدًّا جعلها قادرة على إفراز أصناف جديدة كاملة من الحوادث والانتهاكات. ويتمثّل الخطر الأكبر في كون هذه الحوادث والانتهاكات قد صارت اليوم إلى حدٍّ كبير، ولأول مرة في التاريخ، في متناول الأفراد أو الجماعات الصغيرة. ذلك أنها لن تستلزم توافر منشآت ضخمة أو موارد خام نادرة. إضافة إلى أن استخدامها لا يتطلب سوى المعرفة بها. هكذا، سيصير ممكنًا الوصول، لا إلى أسلحة الدمار الشامل فحسب، بل إلى الدمار الشامل المتاح بالمعرفة Knowledge-enabled mass destruction (KMDs)، وتضخّمت هذه التدميرية كثيرًا بفعل قوّة الاستنساخ الذاتي.

وقد نجم هذا الوضع جزئيًّا بفعل الحكومات، فهي بتنازلها عن جزء كبير من ضبط التكنولوجيا الحديثة لصالح السوق، تكون قد تواطأت ضدّ أسباب قوتها بالذات. مع ذلك، ليس انتشار أسلحة الدمارِ الشامل الجديدة نتاج أخطاء سياساتية في نهاية المطاف؛ بل

عاقبة لانتشار المعرفة.

وليس بالإمكان فرض الضوابط على التكنولوجيا. فقد يكون التعديل الوراثي للمحاصيل والحيوانات والبشر ممنوعًا في بعض البلدان، لكنه سيمضي قدمًا في بلدان أخرى. ومن ناحية أخرى، قد تتعهّد القوى العالمية بالاستخدام الحميد للهندسة الوراثية، لكنّ الأمر لا يتعدى مسألة وقتٍ فحسب، قبل أن يبدأ استخدامها لأغراض الحرب. وقد يكون بالإمكان الحيلولة دون امتلاك أكثر دول العالم اضطرابًا قدرةً نووية، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: ما السبيل إلى إبقاء الأسلحة البيولوجية بعيدًا عن متناول القوات غير الخاضعة لسيطرة حكومية؟

إن كان من أمرٍ مؤكّدٍ بخصوص القرن الحاليّ، فهو بلا شك أنّ القوة التي تضفيها التكنولوجيا الحديثة على البشرية سوف تُستخدم لارتكاب جرائم مروّعة ضدّها. فإذا ما أصبح استنساخ البشر ممكنًا، سيجري توليد جنود شُلّت فيهم المشاعر البشرية الطبيعية، أو غُيِّبت تمامًا. وربما تسمح الهندسة الوراثية بالقضاء على الأمراض القديمة؛ لكن من المرجّح أن تصير، في الوقت نفسه، التكنولوجيا المفضّلةَ في عمليات الإبادة الجماعية المستقبلية.

ولا يمكن أن ينبع موقف الذين يتجاهلون القدرات المدمرة للتكنولوجيا الحديثة، إلا من جهلٍ كبير بالتاريخ. صحيح أن المذابح قديمةٌ قِدم العالم المسيحي، لكن لولا وجود السكك الحديدية، والتلغراف، والغاز السام، لما أمكن وقوع محرقة

الهولوكوست. وصحيح أيضًا أن عمر الطّغيان من عمر وجودنا على وجه البسيطة، لكن لولا وسائل النقل، والاتصالات الحديثة، لما استطاع ستالين Stalin وماو Mao بناء معتقلات العمل الجبري الشهيرة ضمن نظام الغولاغ Gulags. جملة القول، إن التكنولوجيا الحديثة مهّدت الطريق أمام ارتكاب البشرية أسوأ ما شهدته من جرائم.

وهنالك سبب آخر أكثر عمقًا لعجز «البشرية»، بالمطلق عن أي إمكان للسيطرة على التكنولوجيا، وهو أن التكنولوجيا ليست شيئًا يمكن أن يقع تحت سيطرة البشر، إنها حادثة ألّمت بالعالم.

فبمجرد دخول التكنولوجيا إلى الحياة البشرية – أكانت النار أم العجلة أم المركبات أم الراديو أم التلفاز أم الإنترنت – فإنها تُحدث فيها تغييرات بطرائق لا قِبل لنا بفهمها بالتمام. ولعلّ اختراع السيارة جاء ليجعل التنقّل أسهل، لكن سرعان ما انتهى بها الأمر لتكون تجسيدًا لرغبات محظورة.

وفقًا لإيليتش Illich ، فإنّ «المثال النموذجي الأمريكي ينفق من الوقت ألفًا وستمئة ساعة ليقطع سبعة آلاف وخمسمئة ميل؛ أي أنه يجتاز أقلّ من خمسة أميال في الساعة»، بما لا يتجاوز كثيرًا ما يمكن أن يقطعه مسافرًا على قدميه. والسؤال المطروح: ما الأكثر أهميةً اليوم، استخدام السيارات كوسائل للنقل، أم استخدامها كتعبير عن توقنا اللاواعي إلى الحرية الشخصية، وتحرير الطاقة الجنسية، والإطلاق الغائيّ الحاسم للموت المفاجئ؟

ولعل ما من شيء أكثر شيوعًا من الحسرة الدائمة على فشل التقدم الأخلاقي في مواكبة المعرفة العلمية، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأننا لو كنا أكثر ذكاءً، أو أكثر أخلاقيَّةً، لاقتصر استخدامنا التكنولوجيا على غايات حميدة. وعليه، نخلص إلى أنّ مكمن الخطأ في أنفسنا، لا في أدواتنا.

وهذا قول صحيح إلى حدٍّ ما، إذ يخلِّف التقدم التكنولوجي وراءه مشكلة وحيدة من دون حلّ، وهي: مشكلة العطوبيّة الأخلاقية للطبيعة البشرية. وهذه مشكلة، للأسف، لا حلّ لها بالمطلق.

(5)

الإنسانوية الخضراء

يدرك المفكرون البيئيون أن ليس بمقدور البشر أن يكونوا أسيادًا على الأرض. غير أنهم في كفاح تحطيم الآلات Luddite[2] الذي خاضوه ضد التكنولوجيا، أعادوا إحياء وهم إمكان أن يصير العالم أداةً لتحقيق غايات البشر. وأيًّا تكن أقوالهم، يبقى أنّ ما يقدمه مفكرو البيئة، حتى الآن، هو نسخة أخرى من الإنسانوية، وليس بديلًا عنها.

ليست التكنولوجيا صنيعة الإنسان: بل هي قديمة قِدم الحياة على الأرض، وقد وجِدت في مملكة الحشرات، مثلما يلاحظ براين جيه.

(2) محطمو الآلات Luddites تعبير يشير إلى حركة اجتماعية قام بها النسّاجون البريطانيون مطلع القرن التاسع عشر احتجاجًا على ما أحدثته الثورة الصناعية من تطور تقني شعروا أنه يهدد حياتهم لأنه يقلّل من الحاجة إلى الصنّاع المهرة. (م)

فورد Brian J. Ford:

يضطلع بعض النمل قاطع الأوراق بنشاط اقتصادي قريب من الزراعة، إذ يقوم بحفر أوكار كبيرة تحت سطح الأرض تقطن فيها المستعمرة. وتخرج النملات العاملات بحثًا عن الأوراق التي تعمل على قطعها بفكّيها، ثم تحملها معها إلى الوكر. وتستخدم هذه الأوراق لإنبات مستعمرات من الفطريات، التي تنتج بدورها أنزيمات يمكن من خلالها هضم جدران الخلية السليلوزية للأوراق، وجعلها ملائمة لطعام المستعمرة... إن الحديقة حيوية لبقاء النمل؛ فبغير زراعة مستعمرات الفطر، وتغذيتها المستمرة، يُحكَم على مستعمرة النمل بالهلاك. وبذا تنغمس هذه النملات في مشروع زراعي تصنّه بانتظام.

ليست المدن بأكثر اصطناعًا من خلايا النحل، والإنترنت طبيعيٌّ تمامًا مثلما هي شبكة العنكبوت. وكما كتب كلٌّ من مارغوليس Margulis وساغان Sagan، فنحن أنفسنا عبارة عن أجهزة تكنولوجية، اخترعتها المجتمعات البكتيرية القديمة كوسيلة للبقاء الجيني: «نحن جزء من شبكة معقدة ترجع أصولها إلى السيطرة الأوّلية للبكتيريا على الأرض. لذا فإن قوانا وذكاءنا لا تنتمي إلينا تحديدًا، بل إلى الحياة بوصفها كلًّا». إن النظر إلى أجسادنا بوصفها طبيعية، وإلى تكنولوجياتنا على أنها اصطناعية؛ من شأنه أن يعطي أهمية أكبر مما ينبغي لعرَضية أصولنا. وإذا ما استُبدِلت الآلات بنا، فسيتم ذلك في إطار تحوّل تطوّري لا يختلف عن ذاك الذي حدث

حين اتحدت البكتيريا لتكوِّن أسلافنا الأوائل.

إن الإنسانوية عقيدة خلاص، وإيمانٌ بأن بإمكان النوع البشري تولّي زمام مصيره. وفي أوساط أنصار البيئة، أضحى هذا الإيمان بمثابة مثل أعلى للإنسانية التي ستصير المشرِف الحكيم على موارد الكوكب. لكنّ فكرة أن يكون الفعل البشري قادرًا على إنقاذ البشر أنفسهم، أو إنقاذ الكوكب، إنما هي فكرة عبثيّة تمامًا في نظر كلّ من يحمل آمالًا لا تدور في فلك النوع الذي ينتمي إليه وحده. إذ يعرف هؤلاء أنّ الحصيلة ليست في أيدي البشر، وأنّ تصرفهم هذا لا ينبع من إيمانٍ بقدرتهم على النجاح، بل من غريزة قديمة.

ولم يرَ البشر، طوال الجزء الأكبر من العصور التاريخية، وفي مجمل عصور ما قبل التاريخ، أيّ اختلاف يفرّقهم عن الحيوانات الأخرى التي عاشوا بينها، إذ نظر الصيادون-القطّافون Hunter-gatherers إلى فرائسهم بوصفها أندادًا لهم، لا بل ومتفوقة عليهم، وكانت الحيوانات تُعبد كآلهة في العديد من الثقافات التقليدية. وليس إحساس الإنسانويين بوجود فجوة تباعدنا عن الحيوانات الأخرى سوى انحراف، أما العادي فهو الشعور الإحيائي Animist بالانتماء إلى حيث ينتمي سائر الطبيعة. ورغم الوهن الظاهر على الإحساس بوحدة المصير الذي يجمع البشر بالكائنات الحية الأخرى اليوم، يظلّ هذا الإحساس راسخًا في عمق النفس البشرية. هكذا يتحرك أولئك الذين يكافحون لحفظ ما تبقى من البيئة بدافع من حبِّ الكائنات الحية، أو البيوفيليا Biophilia؛ أي

وثاق الشعور الواهي الذي يربط النوع البشري بالأرض.

إن حشود النوع البشري لا تحكمها إحساساتها الأخلاقية المشتّتة، ولا مصالحها الذاتية، بل احتياجات اللحظة الراهنة. ويبدو من المقدَّر لها تدمير توازن الحياة على الأرض – وأن تكون بذلك أداةً لتدمير ذاتها. وهل من وضعٍ أشدّ يأسًا من وضع الأرض في عهدة هذا النوع المدمِّر بشكل استثنائي؟ لا يحلم محبّو الأرض بأن يصيروا مشرفين حكماء على الكوكب، بل بزمنٍ يكفّ فيه البشر عن أن يكونوا موضع أهمية.

(6)

ضدّ الأصولية – الدينية والعلمية

يرى الأصوليون الدينيون في قوة العلم المنبع الرئيس للخيبات الحديثة كلّها. ذلك أنّ العلم حلّ محلّ الدين كمصدر رئيس للسلطة، الأمر الذي جعل حياة البشر عرَضيّة، وغير ذات شأن. فإن كان لحياتنا أن تحمل أيّ معنى، ينبغي إسقاط قوّة العلم واستعادة الإيمان. لكنّ استبعاد العلم من حياتنا لا يمكن أن يأتي في واقع الأمر من قرار إرادي. فقوّته تتدفّق من خلال التكنولوجيا التي تغيِّر طريقة عيشنا، بصرف النظر عن إرادتنا.

ويرى الأصوليّون الدّينيون أنّ بحوزتهم العلاجات اللازمة لأمراض العالم الحديث. لكنهم ليسوا، في الحقيقة، سوى جزءٍ من أعراض المرض الذي يدّعون شفاءه. وهم يأملون استعادةَ الإيمان التسليميّ Unreflective faith الذي كان للثقافات التقليدية، لكنّ

أملهم هذا هو محض تخيّلٍ حديثٍ ليس إلّا. ذلك أنه ليس في وسعنا أن نؤمن كما يحلو لنا، فمعتقداتنا هي علامات تركتها فينا حيواتنا التي لم نخترها. زد على ذلك أنّ النظرة إلى العالم ليست شيئًا يمكن استحضاره أنّى وكيفما رغبنا. فطرائق العيش التقليدية لا يمكن أن تستمر، وهي ما إن تزول حتى يصير من غير الممكن استردادها. ومهما يكن ما نبتكره على إثرها، فإنه بالكاد يضيف الشيء اليسير إلى صخب التجديد المستمر الذي يمثّله أناس امتزجت أوردة حياتهم بالعلم، ولن يكونوا قادرين على العودة إلى الرؤية السابقة عليه مهما رغبوا في ذلك.

من جهتهم، يدّعي الأصوليّون العلميّون أنّ العلم هو السعي المحايد إلى الحقيقة، غير أنّ تقديم العلم على هذه الشاكلة فيه نوع من التجاهل لما يلبّيه من احتياجات البشر. فالعلم يخدم حاجتين في أوساطنا: حاجة إلى الأمل، وحاجة إلى الرقابة. ووحده العلم من يدعم اليوم أسطورة التقدّم. فإذا ما بدا أن الناس متشبّثون بأمل التقدم، فليس مردّ ذلك إلى إيمانٍ صميم به، بقدر ما هو الخوف مما قد يحدث إن هم تخلّوا عنه، ولاسيما بعد فشل المشروعات السّياسية في القرن العشرين، أو النذر اليسير الذي حققته من بين وعود جمّة، في الوقت الذي يظهر فيه التقدّم العلمي كجزء من خبراتنا اليومية، ويُكرَّس مع كلّ شراء لجهاز إلكتروني جديد، أو تناولٍ لعقار جديد. إن الإحساس بالتقدم الذي يهبه لنا العلم ليس بمقدور الحياة الأخلاقية والسياسية مضاهاته.

من جديدٍ نقول، يبدو العلمُ وحده اليوم من يستطيع إسكات الهرطقات، وهو المؤسسة الوحيدة القادرة على المطالبة بالسلطة. فقد أضحى أشبه بالكنيسة في الماضي، بعد أن حظي بسلطة تحطيم المفكّرين المستقلّين، أو تهميشهم. وخير مثال على ذلك ردّة فعل الطبّ المتشدّد تجاه فرويد Freud، والداروينية المتشددة تجاه لوفلوك. ولمّا كان العلم لا يُنتِج أيّ صورة ثابتة للأشياء، فإنه يفرض الرقابة على المفكّرين الذين يحيدون بقوةٍ عن المعتقدات القائمة اليوم؛ وبذا يحفَظُ الوهمَ المريح بوجود رؤية وحيدة راسخة للعالم. وقد يبدو هذا واقعًا مؤسفًا من منظور أيّ فردٍ مؤيّد لحريّة التفكير، لكنه يبقى، مع ذلك، المصدر الرئيس لجاذبيّة العلم. فالعلم في نظرنا ملاذٌ في مواجهة عدم اليقين، ووعدٌ بمعجزة التحرّر من التفكير – لا بل وتحقّقٌ لها بالفعل أحيانًا؛ في حين أصبحت الكنائس معاقلَ للشك.

وإليكم ما قاله برتراند راسل Bertrand Russell، المدافع عن العلم الذي يمتلك حكمةً تتجاوز مُنظّريه اليوم:

... فأنا حين أتكلّم عن أهمية المنهج العلميّ في تسيير الحياة البشريّة، إنما أفكّر في المنهج العلمي بصوره الدنيويّة. ولا يعني ذلك أنّني أبخس قدر العلم من حيث هو ميتافيزيقا، بل المقصد هو أنّ قيمة العلم بوصفه ميتافيزيقا تنتمي إلى ميدان مغاير. فمكانها هو إلى جانب الدين والفنّ والحب، وفي البحث عن بصيرة القدّيسين، وفي جنون بروميثيوس Promethean الذي يدفع بعظماء الناس للسعي

جاهدين كي يصيروا آلهة. ولعلّ القيمة القصوى للحياة البشرية تكمن في جنون بروميثيوس. لكنّ هذه قيمة دينيّة، لا هي بالسياسية، ولا حتى بالأخلاقية.

ويتأتّى نفوذ العلم من السّلطة التي يمنحها للبشر على بيئتهم. قد يحدث بين الحين والآخر أن ينفصل العلم عن احتياجاتنا العمليّة، فيعمل في خدمة البحث عن الحقيقة. لكنّ الاعتقاد بأنّ بإمكانه تجسيد هذا المسعى بشكل دائم هو اعتقادٌ ما قبل علميّ – إنّه فصلٌ للعلم عن الاحتياجات البشرية، ما يجعل منه أمرًا متعاليًا، وغير طبيعي. إنّ التّفكير في العلم باعتباره بحثًا عن الحقيقة إن هو إلّا تجديدٌ لإيمانٍ تصوّفي، إيمان أفلاطون Plato وأوغسطين Augustine، بأنّ الحقيقة تحكم العالم، وتنتمي إلى سجلٍّ إلهي.

(7)

الأصول اللاعقلانيّة للعلم

العلم، كما يصوّره الأصوليّون، هو التعبير الأسمى عن العقل. وهم يقولون لنا إنّ هيمنته على حياتنا اليوم هي نتاج كفاحٍ طويل واجَه معارضةً شرسة من طرف الكنيسة والدولة وأنواع المعتقدات اللاعقلانيّة كلها. ويضيفون إلى ذلك أنه بات يجسّد المبحث العقلاني، بعد أن نشأ في سياق الصّراع ضدّ الخرافة.

لكنّ هذه الحكاية الخياليّة تُخفي وراءها حكايةً أخرى أكثر تشويقًا بعد. ذلك أنّ أصول العلم لا تكمن في البحث العقلانيّ بمقدار ما تكمن في الإيمان والسّحر والخداع. فالعلم الحديث لم يحقّق انتصاره

على خصومه بفعل عقلانيّته الفائقة، ولكن لأنّ مؤسِّسيه، في العصور الوسطى المتأخّرة والعصور الحديثة المبكّرة، تفوّقوا على هؤلاء الخصوم في مهارات البلاغة وفنون السياسة.

هكذا لم يكن انتصار غاليليو Galilio في حملته لصالح علم الفلك الكوبرنيكي Copernican astronomy نتاج امتثاله لأيٍّ من مبادئ «المنهج العلميّ». وكما جادل فيرابند Feyerabend، فإنّ انتصاره جاء بفعل مهارته في الإقناع – ولأنّه كتب بالإيطاليّة. إذ بكتابته بالإيطاليّة بدلًا من اللاتينيّة، استطاع غاليليو ربط مقاومة علم الفلك الكوبرنيكي بالسكولاستية(3) Scholasticism المفلِسة في عصره، فحظي بذلك بدعم أولئك المعارضين لتقاليد التعليم المغرِقة في القِدم: «يمثِّل كوبرنيكوس Copernicus الآن التقدّمَ في مجالات أخرى كذلك. إنّه رمزٌ لمُثُل طبقة جديدة، تتلفّت خلفًا نحو الماضي الكلاسيكي لأفلاطون وشيشرون Cicero، وتتطلّع أمامًا نحو مجتمع حرٍّ وتعدّدي».

ولم يأتِ انتصار غاليليو نتيجةً لامتلاكه أفضل المحاجّات، بل لأنه استطاع تقديم علم الفلك الجديد بوصفه جزءًا من مسارٍ جديد في المجتمع. ويوضّح نجاحُه هذا حقيقةً حاسمة؛ وهي أنّ من شأن تقييد ممارسة العلم بحدود قواعد المنهج أن يقود إلى إبطاء نموّ

(3) السكولاستيّة أو المدرسيّة أو المكتبيّة، مدرسة فلسفيّة سادت في أوروبا العصور الوسطى، وكانت تستخدم منهجًا نقديًّا في التحليل الفلسفي بناءً على نموذج مسيحي ألوهيّ ولاتينيّ. (م)

المعرفة، لا بل وإلى إيقافه تمامًا:

إنّ الفرق بين العلم والمنهجيّة، والذي هو حقيقة تاريخية بيّنة... إنّما يدلّ على ضعفٍ في هذه الأخيرة، لا بل ولعلّه يشير إلى ضعفٍ في «قوانين العقل» كذلك... إذ ما من معرفةٍ من دون شواش Chaos، وما من تقدّم من دون تنحيةٍ مضطردةٍ للعقل. ويرجع وجود الأفكار، التي تشكّل اليوم ركيزة العلم الرئيسة، إلى وجود التعصّب والخيلاء والشغف؛ وإلى أنّ هذه جميعًا عارضت العقل، وأتيح لها أن تُملي إرادتها.

ويرى كارل بوبر Karl Popper، فيلسوف العلم الأكثر تأثيرًا في القرن العشرين، أنّ النظرية لا تكون علميّة إلّا بقدر ما هي قابلة للتّكذيب، وينبغي التخلّي عنها بمجرّد أن ننجح في تكذيبها. وفقًا لهذا المعيار، ما كان ينبغي إذًا قبول نظريات داروين وأينشتاينEinstein. إذ لدى طرحها لأوّل مرّة، كانت كلّ واحدةٍ منهما على تعارض مع عددٍ من البراهين المتاحة حينها، ولم تتوافر براهين تدعمها بشكل حاسم إلّا لاحقًا. فلو طُبِّقت أسس كارل بوبر في شأن المنهج العلمي على هاتين النظريّتين، لوئدتا في مهدهما.

ولم يتقيّد أعظم العلماء يومًا قَطّ بما يُنظر إليه في وقتنا الراهن على أنّه المنهج العلمي. كذلك فإنّ فلسفات مؤسّسي العلم الحديث – السّحرية والميتافيزيقيّة والتصوفيّة والباطنيّة – لا تجمعها الكثير من القواسم المشتركة مع ما يُعدّ اليوم نظرة علميّة إلى العالم. ورأى غاليليو في نفسه مدافعًا عن اللّاهوت لا عدوًّا للكنيسة. وأضحت

نظريات نيوتن أساس الفلسفة الآلاتية Mechanistic، لكن في ذهنه شخصيًّا، لم تكن نظريّاته لتنفصل عن تصوّرٍ دينيّ للعالم بوصفه نظامًا ناتجًا من خلق إلهيّ. وكذلك شرح نيوتن الظواهر الشاذّة ظاهريًّا باعتبارها علاماتٍ تركها الله، ورأى فيها تيخو براهي Tycho Brahe معجزات. أمّا يوهانز كبلر Johannes Kepler فقد وصف الشذوذات في علم الفلك بأنها ردود فعل على «الروح الأرضيّة» Telluric soul. وكما يلاحظ فيرابند، فإنّ المعتقدات التي يُنظَر إليها اليوم باعتبارها تنتمي إلى الدّين أو الأسطورة أو السحر، كانت في الواقع مركزيّةً في النظرة إلى العالم التي حملها منشئو العلم الحديث.

إن العلم، كما يصوّره الفلاسفة، هو نشاط عقلانيّ بامتياز، بيد أنّ تاريخ العلم يُظهِر، لدى العلماء، استهانةً بقواعد المنهج العلمي. فليست أصول العلم وحدها هي التي تنتج من التصرف ضد العقل، بل تقدّمه كذلك.

(8)

العلم بوصفه مخرجًا من نزعة مركزيّة الإنسان

يعمل العلم، في مجمل استخداماته العمليّة، على ترسيخ نزعة مركزيّة الإنسان Anthropocentrism. فهو يشجّعنا على الاعتقاد بأنّنا، وخلافًا لأيّ حيوانٍ آخر، قادرون على فهم العالم الطبيعيّ، وإخضاعه بالتالي لإرادتنا.

غير أنّ العلم يقترح في الواقع رؤيةً للعالم مربِكةً بشدّة للعقل

البشري. فالعالَم، كما يراه علماء الفيزياء من أمثال إرفين شرودنغرErwin Schrödinger وفيرنر هايزنبرغ Werner Heisenberg، ليس كونًا متّسقًا. إنه نصف شواش، لا يكاد يأمل البشر بأكثر من فهمه جزئيًّا. وليس في وسع العلم إرضاء حاجة البشر لإيجاد اتّساقٍ في العالَم. ذلك أن أكثر العلوم الفيزيائيّة تقدّمًا يقترح أنّ السببيّة Causality والمنطق التقليديّ قد لا يكونان من صلب طبيعة الأشياء. وبذلك فإنّ السمات الرئيسة الأهمّ في تجربتنا العاديّة قد تكون هي ذاتها مضلِّلة.

ويشكِّل مرور الوقت جزءًا لا يتجزّأ من الحياة اليومية. مع ذلك، وكما يشير بربور Barbour؛ يقترح العلم إمكان ألّا يكون الوقت جزءًا من نظام الأشياء. ويخبرنا المنطق التقليديّ أنّ الحدث نفسه لا يمكن له أن يقع ولا يقع في آن واحد؛ لكن هذا هو ما يحدث بالضبط، تبعًا لتفسيرات «العوالم المتعدّدة» في الفيزياء الحديثة. وقد أصبح من قبيل الحسّ المشترك الاعتقادُ بأنّ ملاحظتنا العالمَ الماديّ، لا تغيّره. غير أنّ تغيير العالَم على أيدي مراقبيه إنّما يقع في صميم ميكانيكا الكمّ Quantum mechanics. لقد تطوّر العلم لكي يلبّي احتياجات البشر، شأنه في ذلك شأن التكنولوجيا، لكنه كشف أيضًا، مثله مثل هذه الأخيرة، عن عالمٍ ليس باستطاعة البشر مطلقًا السيطرة عليه، أو فهمه كليًّا.

وقد جرى توظيف العلم لدعم خيلاء تصوّرٍ مفاده أنّ البشر يختلفون عن الحيوانات الأخرى كلّها بقدرتهم على فهم العالَم.

والحال فإنّ قيمته العليا قد تكمن، في الواقع، في إظهار أنّ العالَم الذي بُرمِج البشر لإدراكه، هو وهمٌ ومحض خيال.

(9)

الحقيقة والعواقب

يعتقد الإنسانويون أننا، إن عرفنا الحقيقة صرنا أحرارًا. ويخال لهم أنّ تأكيدهم هذا يجعلهم أكثر حكمةً من مفكّري الأزمنة السابقة، في حين أنّهم واقعون في قبضة دينٍ منسيّ.

والواقع أنّ الإيمان الحديث بالحقيقة هو من بقايا عقيدةٍ قديمة، ويعود إلى سقراط Socrate الذي أسّس الفكر الأوروبي على الإيمان بأنّ الحقيقة تحرّرنا، من دون أن يراوده الشكّ يومًا في أنّ المعرفة والحياة الخيّرة يتماشيان معًا. ولقد نقَل هذا الإيمان إلى أفلاطون، ثمّ إلى المسيحيّة، ما أفضى إلى الإنسانويّة الحديثة.

وقد كان سقراط قادرًا على الإيمان بأنّ الحياة المدروسة Examined life هي الأفضل، لأنّه اعتقد بأنّ الحق والخير واحد، ومتماثلان: توجد حقيقة ثابتة، وتتجاوز العالَم المرئي، وهي حقيقة مثاليّة. وحين يعيش البشر الحياة غير المدروسة فإنّهم يركضون خلف سراب، ويمضون حياتهم في البحث عن المتعة، أو الهروبَ من الألم، وكلاهما حتميّ الزوال. يكمن الإنجاز الحقّ في الأشياء الثابتة، والحياة المدروسة هي الأفضل لأنها تفضي بنا إلى الخلود.

ولسنا في حاجة إلى الشكّ في حقيقة الحقيقة لكي نرفض هذا الإيمان السقراطيّ. فالمعرفة البشرية شيء، ورفاه البشر شيء آخر تمامًا؛ وما من انسجامٍ مسبق التحديد بينهما. وقد لا تكون الحياة المدروسة أهلًا لأن تُعاش.

من الوارد تمامًا أن يكون في إيمان سقراط بحياةٍ مدروسة أثرٌ لدينٍ غابر، فقد: «اعتاد سماع صوتٍ داخليّ والانصياع له، صوت يفوقه معرفةً... وأطلق عليه بكل بساطة "صوت الإله"». كما كان سقراط يسترشد بروح حارسة daimon، هي وحيٌ داخليٌّ اتّبع نصائحَه من دون سؤال، حتى حين قادته هذه النصائح إلى الموت. وبإقراره الاسترشادَ بصوت داخليّ، أظهّر قوّة استمراريّة الممارسات الشامانيّة Shamanic practices، والتي التمَسَ الإنسان من خلالها التواصلَ مع الأرواح، منذ الأزمان الغابرة.

وإذا ما كانت الفلسفة السقراطيّة تنبع من الشّامانيّة، فإنّ العقلانيّة Rationalism الأوروبيّة نشأت في رحم التجربة التصوفيّة. وأبرز ما تختلف فيه الإنسانوية الحديثة عن الفلسفة السقراطية، هو فشلها في الإقرار بأصولها اللاعقلانيّة – إلى جانب غطرسة طموحاتها.

وقامت وصيّة سقراط على ربط السعي وراء الحقيقة بالمَثَل التصوفيّ للخير. ومع ذلك، لم يرد إلى ذهن سقراط، أو أيّ مفكر من القدماء؛ أنّ في وسع الحقيقة أن تجعل النوع البشريّ حرًّا، بل بدا من مسلّمات فكرهم أنّ الحريّة ستظلّ على الدوام امتيازًا لقلّة قليلة، وما

من أمل في أن تعمّ النوع كلّه. وعلى النقيض من ذلك، نجد في أوساط الإنسانويين المعاصرين حالةً من الاندماج بين، من جهة، الإيمان اليوناني القائل بأنّ الحقيقة تستطيع أن تجعلنا أحرارًا؛ ومن جهة ثانية، أحد أكثر موروثات المسيحية التباسًا – وهو الإيمان بأنّ الجميع معنيٌّ بالأمل بالحريّة.

إنّ الإنسانوية الحديثة هي الإيمان بأنّ النوع البشري قادرٌ على معرفة الحقيقة من خلال العلم – وأن يصير بذلك حرًّا. لكن لو صدقت نظريّة داروين في الاصطفاء الطبيعي، فسيكون هذا أمرًا مستحيلًا. فالعقل البشريّ يخدم النجاح التطوريّ لا الحقيقة، والتفكير بخلاف ذلك، إنما يعني إعادة إحياء الخطأ السابق على الداروينية، والقائل باختلاف البشر عن بقيّة الحيوانات الأخرى.

نجد مثالًا على ذلك في نظريّة الميمات Theory of memes. والميمات هي تجمّعات من الأفكار والمعتقدات، يُفترض بها أن تتنافس في ما بينها تمامًا مثلما تفعل الجينات. وفي حياة العقل، كما في التطوّر البيولوجي، يوجد نوع من الاصطفاء الطبيعي للميمات، وبموجبه يكون البقاء للأصلح من بينها. لكنّ الميمات ليست جيناتٍ مع ذلك، وما من ميكانزم اصطفاء في تاريخ الأفكار يماثل الاصطفاء الطبيعيّ للطفرات الجينية في عملية التطور.

وعلى أيّ حال، لا يمكن إلّا لشخصٍ منفصلٍ عن التاريخ، أن يعتقد أنّ التنافس بين الأفكار يمكن أن يفضي إلى انتصار الحقيقة. لا شك أن الأفكار تتنافس في ما بينها، لكنّ الفائزة من بينها، عادةً،

هي تلك الأفكار التي تقف في صفّها القوةُ، وحماقةُ البشر. فحين أبادت كنيسةُ العصور الوسطى الكاثار[4] Cathars، هل سادت الميمات الكاثوليكية على ميمات الهرطقة؟ ولو أنّ الحلّ النهائي[5] Final Solution حقّق مقصَده، أكان في ذلك تعبيرٌ عن دونيّة الميمات العبريّة؟

وتخبرنا النظرية الداروينية أنه ما من حاجةٍ للانشغال بالحقيقة من أجل البقاء أو التّكاثر. بل وغالبًا ما يُعدّ مثل هذا الانشغال نقيصةً، تبعًا لشيوع الخداع في أوساط الرئيسيّات والطّيور. وكما يلاحظ هاينرش Heinrich، تتظاهرُ الغربان بإخفاء مخبأ من الطعام في موضعٍ ما، في حين تخفيه، في الواقع، في مكان آخر. كذلك أظهر علماء النّفس التطوريّون أنّ التّحايل ينتشر انتشارًا كبيرًا في العمليات التواصلية بين الحيوانات. أمّا في أوساط البشر، فأفضل المخادعين هم أولئك الذين يخدعون أنفسهم، يقول رايت Wright في هذا الصدد: «نحن نخدع أنفسنا لكي نقدر على خداع الغير على نحو أفضل». فحين يعِد المُحبُّ محبوبَه بالإخلاص الأبدي، ستزداد أرجحيّة أن يصدِّقه محبوبه إن هو صدّق وعوده أولًا؛ من دون أن يرفع ذلك من احتمال وفائه بوعوده. وفي إطار المنافسة على أقران التزاوج، يُعدّ امتلاك قدرة جيّدة على خداع النفس امتيازًا. وكذلك

(4) الكاثار، وتعني الطّاهر، هي حركة مسيحية لها جذور غنوصيّة أو إحيائيّة، بدأت منتصف القرن الثاني عشر وعدّتها الكنيسة خارجةً عن الدين. (م)

(5) خطة ألمانيّة أطلق تسميتها الألماني أدولف إيخمان لمعالجة مشكلة اليهود إبّان الحرب العالمية الثانية، ودَعت إلى الترحيل والإبادة. (م)

الأمر في مجال السياسة، وفي سياقات أخرى كثيرةٍ غيرها.

وإن كان الأمر كذلك، فسيكون الرأيُ القائل بأنّ مجموعات المعتقدات الخاطئة – الميمات الأدنى – ستنزع إلى التذرّي بفعل الاصطفاء الطبيعي، مخطئًا بالضرورة. والحال فإن الحقيقة لا تحظى بامتياز تطوّري يجعلها في موضع تراتبيّ أعلى من الخطأ، بل على العكس تمامًا، ينزع التطور إلى «الاصطفاء لصالح درجةٍ من خداع النفس تجعل بعض الحقائق والدوافع لاواعيةً، لئلّا تكشف – عبر اللمحات المرهفة لمعرفة النفس – عمّا يمارَس من خداع». وكما يشير تريفرس Trivers، فإنّ التطور إنما يعطي الأفضلية للأخطاء النافعة: «إنّ المنظور التقليديّ الذي يرى بأنّ الاصطفاء الطبيعي يدعم الأجهزة العصبيّة التي تنتج الصور الأكثر دقّةً للعالم، يحمل ولا بدّ رؤيةً بالغة السّطحية للتطور العقلي».

وفي الصّراع من أجل الحياة، يكون الميلُ إلى الحقيقة ترفًا، ما لم يكن إعاقةً وعجزًا:

وحده
المعذّبُ من يبتغي الحقيقة.
فالإنسان كغيره من الحيوانات، يريد الطعام والنجاح والنساء،
لا الحقيقة. إلّا إن كان العقلُ
المعذَّبُ بشدّةِ آلامٍ داخليّة، قد يئسَ السعادة:
حينها سيكره
قفص حياته، ويسعى إلى البعيد.

ولن يُستخدم العلم يومًا بشكل مخصوص بغرض السعي إلى الحقيقة، أو تحسين حياة البشر؛ بل ستظلُّ استخدامات المعرفة، على الدوام، متقلِّبة ومعوجّةً كحال البشر أنفسهم. فالبشر يستخدمون معارفهم لأجل تلبية احتياجاتهم الأشدّ إلحاحًا – حتى وإن كانت النتيجة خرابًا. ولا يُصنَع التاريخ من كفاحٍ بغية حفظ النفس، مثلما تصوَّر هوبز Hobbes. خلافًا لذلك، يكافح الناس في حياتهم اليوميّة بغية تقدير الربح والخسارة، وتتّجه أفعالهم، في الأوقات العصيبة، نحو حماية ذريّتهم، والانتقام من أعدائهم، أو مجرّد إطلاق العنان لمشاعرهم بكلّ بساطة.

وليست هذه نقائص يمكن تداركها، عدا عن أنه لا يمكن استخدام العلم لإعادة تشكيل النوع البشري ضمن قالب أكثر عقلانيّةً. ذلك أن جلّ ما سيفعله أيّ نموذج جديد للبشرية، هو إعادة إنتاج النقائص المعهودة لمصمّميه. إنّ هذا الافتراض بأنّ في وسع العلم أن يهبَ عقلًا لعالم لاعقلاني نزوع غريب، إذ كلّ ما يستطيع فعله هو إضفاء لمسةٍ جديدةٍ على الجنون المعهود. وهذه ليست مجرّد تكهنات تستند إلى قراءة معينة للتاريخ، بل إنّ جوهر البحث العلمي هو أنه لا يمكن للبشر إلّا أن يكونوا لاعقلانيين. والمفارقة أن قلّة قليلة فقط من العقلانيين كانت على استعداد للقبول بهذه الخلاصة.

«المسيحية أكيدة لأنها مستحيلة»، هذا ما كتبه اللاهوتي ترتليانTertullian الذي عاش في قرطاج Carthage نحو عام

200 ميلادي. والحال فإن لدى الإنسانويين إيمان على الدرجة نفسها من اللاعقلانية، ويتّصف فوق ذلك بأنه أقلّ حصافة وفطنة من إيمان المسيحيين. صحيح أنهم لا ينكرون أنّ التاريخ ليس سوى لائحة من اللامعقول، لكنهم يرون أن السبيل إلى علاجه بسيط جدًا، ويتمثل في ضرورة أن يكون النوع البشري عقلانيًا، وهم على ثقةٍ تامّة بأنه سيكون كذلك. وهم على حق في التمسّك بإيمانهم هذا، إذ من دونه ومن دون عبثيته الشبيهة بعبثية إيمان ترتليان، سيتحوّل التنوير إلى بشارة باليأس.

(10)

باسكال، من أجل التنوير

ليس باستطاعة البشر العيش من دون وهم، ولعلّ رجال ونساء اليوم يجدون في الإيمان بالتّقدم الترياق الوحيد للشفاء من العدميّة Nihilism، إذ ليس بمقدورهم المضيّ قُدمًا من دون الأمل بأنّ المستقبل سيكون أفضل من الماضي. ولعلّنا في هذه الحالة بحاجةٍ إلى باسكالٍ Pascal معاصر.

لقد وجَد مفكِّر القرن السابع عشر الدينيّ العظيم هذا، أسبابًا كثيرةً للإيمان، لكنّه لم يتصوّر قطّ أنها قادرةٌ في ذاتها على غرس الإيمان في النفوس، فأوصى، عوضًا عن ذلك، بإدهاش العقل. ذلك أن باسكال عرف أنّ الإيمان يرتكز إلى قوّة العادة: «يجب ألّا نخطئ في شأن أنفسنا: فنحن آليّون كالعقل تمامًا». وبذلك يكون الامتثال للكنيسة، وإقامة القدّاس مع المؤمنين، هو القادر وحده على إسكات

الشكّ.

وبالمثل، قد نصل إلى إسكاتٍ مماثل، ونتحرر من التفكير، إن امتثلنا لسلطة العلم. وعندئذ، سيعمل تبجيل العلماء، وتقاسم عطاياهم التكنولوجية، عملَ الصلاة والبخور والمياه المقدسة، وبذلك سنصل إلى ما أَمِل باسكال تحقيقه من خلال الإيمان. وفي سعينا إلى رفقة الباحثين الجادّين والآلات الذكيّة، نصير قادرين على إدهاش عقلنا، وتعزيز إيماننا بالنوع البشري.

(11)

الإنسانويّة مقابل الطبيعانيّة

الحياةُ من منظور جاك مونو Jacques Monod، أحد مؤسِّسي البيولوجيا الجزيئيّة، هي محض مصادفةٍ لا يمكن استنتاجها من طبيعة الأشياء؛ لكن ما إن نشأت، حتّى تطوّرت بفعل الاصطفاء الطبيعي للطفرات العشوائيّة. ولا يختلف النوع البشري عن أيٍّ من الأنواع الأخرى في حقيقة كونه رميةَ حظٍّ رابحة في لعبة الحظ الكونية.

لكنّ هذه حقيقةٌ يصعب علينا قبولها. وكما يكتب مونو: «ما تزال المجتمعات الليبرالية في الغرب تتظاهر بدعم الأخلاق، وتقدِّم نفسها بوصفها ركيزةً لها؛ في توليفة مثيرة للاشمئزاز من ادّعاءات التديّن اليهوديّ-المسيحيّ، والتّقدميّة Progressism العلميّة، والإيمان بالحقوق "الطبيعيّة" للإنسان، والبراغماتيّة النفعيّة Utilitarian pragmatism». ينبغي على الإنسان تحييد هذه

الأخطاء، والقبول بأنّ وجوده عرضيٌّ تمامًا. ويجب عليه «أن يستيقظ من حُلمه الممتدّ لآلاف السنين، وأن يكتشف وحدته المُطلَقة، وعزلته الصّميمة. وعليه أن يعيَ أنه، كحال جماعات الغجر، يعيش على تخوم عالَمٍ غريب؛ عالم أصمّ لا يستمع إلى موسيقاه، ولا يكترث لا لآماله، ولا لمعاناته وجرائمه».

ولا يجانِب مونو الصواب في اعتقاده بأنّ من الصعوبة بمكان قبول حقيقة أنّ البشر لا يختلفون عن غيرهم من الحيوانات، فهذه حقيقة لا يقبلها هو نفسه. كما أنّه محقٌّ في ازدرائه الرؤيةَ الحديثةَ للعالم، لكنّ فلسفته نفسها ليست سوى نسخة أخرى من هذا الخبيصِ الباهت. فالبشرية في نظر مونو هي نوعٌ ذو امتيازٍ متفرّد؛ إنّها النوع الوحيد الذي يعرِف بأنّ وجوده نتاج مصادفة، والقادر على تولّي زمام مصيره بنفسه. ومثل المسيحيين، يعتقد مونو بأنّ النوع البشري وجد نفسه في عالمٍ غريب، ويؤكّد أنّ عليه الاختيار بين الخير والشرّ: «بين المملكة الأسمى، والظُلمة الأدنى: إليه يرجع الخيار». وفي هذا التصوّر المتخيَّل، لن يكون النوع البشري في المستقبل مختلفًا عن أيّ حيوان آخر فحسب، بل عمّا كان عليه هو نفسه في أيّ وقتٍ مضى كذلك. لقد خشيَ المسيحيون الذين عارضوا نظرية داروين من أنها تجعل البشريّة تبدو غير ذات شأن. وما كان عليهم أن يقلقوا في الحقيقة، ذلك أنّ الداروينية وظِّفت لكي ترفع النوع البشري إلى المرتبة الأعلى.

وكحال كثيرين غيره، يمزج مونو فلسفتين يتعذّر التوفيق بينهما

– الإنسانويّة Humanism والطبيعانيّةNaturalism . وتُظهر نظرية داروين الحقيقة الطبيعانيّة: نحن حيوانات مثل الأنواع الأخرى؛ وقدَرُنا لا يختلف عن قدَر بقيّة أشكال الحياة على الأرض. ومع ذلك، في مفارقة طريفةٍ وبالغة الإحكام لم يحدث أن انتبه أحدٌ إليها قط؛ صارت الداروينيّة اليوم الدّعامة الرّئيسة للإيمان بأنّ بإمكاننا أن نتجاوز طبيعتنا الحيوانيّة، وأن نحكم العالم.

(12)

كلاب من قش

الإنسانويّة دينٌ علماني جُمِّع من خليط من المخلّفات المتحلّلة للأسطورة المسيحيّة. وفي المقابل، تنطوي فرضيّة غايـّا – القائلة بأنّ الأرض هي عبارة عن منظومة ذاتيّة التنظيم يشبه سلوكها في بعض النواحي سلوك كائنٍ متعضٍّ – على نسخة متشددة من الطبيعانيّة العلميّة. ففي نموذج جيمس لوفلوك عن عالم الأقاحي Daisyworld، تكون الحرارة الكونيّة ذاتيّة التنظيم في حالة واحدة فقط، هي حالة كوكب لا يحتوي سوى على أزهار أقحوان، سوداء وبيضاء. وتنيرُ عالم الأقاحي شمسٌ تزداد سخونةً بمرور الزمن، فتعكس الأقاحيُّ البيضاء حرارة الشمس، مبرِّدة بذلك سطح الكوكب؛ بينما تمتصّ الأقاحيُّ السوداء الحرارة فتدفئ السطح. هكذا تتفاعل هذه الأقاحي معًا، بلا أي قصد وغاية، لتبرِّد عالَمها بالرغم من ارتفاع درجة حرارة الشمس.

وعليه، لا يلزم لإيجاد محيط حيويّ ذاتي التنظيم سوى مجموعة من

الميكانيزمات والعمليّات التّصادفيّة، والتي يمكن نمذجتها بمحاكاة على الكمبيوتر. ويشرح جويل روزناي Joel Rosnay الأمر كالتالي:

تبدأ المحاكاة... بدرجة حرارة منخفضة، حيث تصمد الأقاحي السوداء، الأكثر قدرةً على امتصاص حرارة الشمس، وتتطوّر وتشغل مساحةً واسعة. وبنتيجة ذلك، ترتفع درجة حرارة التربة فتصير أكثر ملاءَمةً للحياة. وإذ تتكاثر الأقاحي السوداء بمعدلٍ عالٍ، فإنها تغطي مساحات أكبر ممّا يجب، فترتفع درجات الحرارة بما يتجاوز نقطة حرجة؛ تموت بالمحصّلة الأقاحيّ السوداء بأعداد كبيرة. لكنّ الأقاحيّ البيضاء تتكيّف وتتطوّر، وتستوطن مساحات واسعةً، عاكسةً الحرارة، ومتسبِّبَةً في تبريد الكوكب من جديد. تنخفض درجات الحرارة – بأكثر مما ينبغي، فتموت الأقاحيّ البيضاء وتعود السوداء لتظهر بوفرة. وبعد توالي عدد من التذبذبات، تبدأ فسيفساء من المناطق السوداء والبيضاء بالتعايش والتطوّر جنبًا إلى جنب على سطح الكوكب. وتولد الأقاحي وتموت واحدةً بواحدة، لكنّ كلتا المجموعتين تحتفظان، من خلال عمليات تدفئة وتبريد متتالية، بدرجة حرارة وسطيّة تلائم كلا النوعين؛ وتتذبذب درجة الحرارة هذه حول توازن أمثل. وهكذا فإنّ أحدًا لم يقم بضبط درجة الحرارة، بل هي ارتسمت كذلك بكلّ بساطة – في حصيلةٍ لسلوك الأقاحي وتطورها المشترك.

وكما يبيّن نموذج عالم الأقاحي، فإنّ فرضية غايّا تتوافق مع أكثر

العقائد العلمية المتشدّدة هامشيّةً، الأمر الذي لم يمنع معاداة الأصوليين العلميين لها، ودخولهم معها في صراع لا يشكّل الجدلُ العلمي قوامه، بل يتلخّص في صراع بين أسطورتين: المسيحية من جهة، وإيمان أقدم من هذه الأخيرة بكثير من جهة ثانية.

وتعيد نظريّة غايّا تأسيس الصّلة بين البشر وبقيّة الطبيعة، وهي الصّلة التي جرى تأكيدها في الدّيانة الأوليّة للنوع البشري، أي الإحيائيّة. ففي حياة البشر، يكون الله الضامنَ الأخير للمعنى؛ أمّا في نظام غايّا، فليس لحياة البشر معنىً بأكثر مما لحياة العفن الغروي.

وكتب لوفلوك أنّ تسمية غايّا جاءت تيمُّنًا باسم آلهة الأرض اليونانية القديمة، وبناءً على اقتراح صديقه الروائي وليم غولدنغ William Golding. لكنّنا نجد استباقًا أشدّ وضوحًا لفكرة غايّا في سطرٍ مأخوذ عن تاوتي تشينغ Tao Te Ching، وهو أقدم نصٍّ تاويّ مدوّن. ففي الطقوس الدينيّة القديمة، كانت كلابٌ من قشٍّ تُستخدَم كعطايا للآلهة، وتُعامل هذه الكلاب في أثناء الطقوس بأقصى درجات التبجيل. ولكن ما إن ينقضي الأمر وتنتفي الحاجة إليها، حتى تُداس بالأقدام وتُلقى جانبًا: «السماء والأرض بلا رحمة، فهما تعاملان أعدادًا لا تحصى من المخلوقات وكأنّها كلابٌ من قش». فإذا ما أخلّ البشر بتوازن الأرض، سيُداسون ويلقون جانبًا. يقول منتقدو نظريّة غايّا أنّ رفضهم لها نابع من كونها غير علميّة. لكنّ الحقيقة هي أنّهم يخشونها ويكرهونها لأنها تعني أن ليس بمقدور البشر يومًا أن يكونوا أكثر من مجرّد كلابٍ من قش.

ثانيًا

الخداع

«إلى أي حدّ يمكن أن تكون الحقيقة قابلة للتجسيد – تلك هي المسألة، وتلك هي التجربة »

نيتشه *(Nietzsche)*

(1)

في الحـــفل التنكّـــري

«يجدر بي تشبيه كانط Kant برجلٍ في حفلةٍ تنكّرية، أمضى أمسيته في مغازلةِ امرأةٍ بهيّةٍ متنكّرة، يحدوه أملٌ كاذبٌ في عبثٍ عابر؛ إلى أن ألقت قناعَها فتبيّن أنها زوجته». هذه الزوجة المتخفّية خلف قناع الجميلة المجهولة هي المسيحية في حكاية شوبنهاور Schopenhauer، وهي الإنسانوية في وقتنا الحاضر. وما يزال ما كتبه شوبنهاور عن كانط صحيحًا تمامًا اليوم، إذ تبدو الفلسفة وفقًا للممارسة الشائعة محاولةً لإيجاد عللٍ معقولة للمعتقدات التقليدية. كانت عقيدة التقليديين في زمن كانط هي المسيحية، أمّا اليوم فإنّها الإنسانويّة؛ ولا تختلف هاتان العقيدتان عن بعضهما كثيرًا. صحيحٌ أنّ الفلسفة تخلّصت، على امتداد القرنين الماضيين، من الإيمان المسيحي؛ لكنّها لم تتخلّ عن خطأ المسيحية الجوهري القائل باختلاف البشر جذريًّا عن جميع الحيوانات الأخرى.

هكذا تأخذ الفلسفة هيئة حفلٍ تنكري تتجدّد فيه الصورة الدينية للنّوع البشري على هيئة أفكارٍ إنسانوية عن التقدم والتنوير. وبذا انتهى الأمر حتّى بأعظم أولئك الذين كشفوا حقيقةَ الفلسفة، لأن يكونوا شخصياتٍ في حفلٍ تنكري؛ فمهمّةُ إزالة الأقنعة عن وجوهنا الحيوانيّة لم تبدأ حقيقةً بعد.

تولد الحيوانات الأخرى، وتبحث عن شركاء تزاوج، وتقتات على الطعام، وتموت؛ وهذا كلّ ما في الأمر. أما نحن البشر

فمختلفون – أو هذا ما نعتقده، إنّنا أشخاص Persons، وأفعالنا هي حصيلة خياراتنا Choices. تمضي الحيوانات الأخرى حياتها غافلةً لا وعي لها، أما نحن فنمتلك الوعي Conscious، وتتشكّل صورتنا عن أنفسنا من إيماننا الرّاسخ بأن الوعي والفردانيّة Selfhood والإرادة الحرّة؛ هي ما يحدّدنا ككائنات بشريّة، ويضعنا في مقام يفوق جميع المخلوقات الأخرى.

بيد أننا نُقرّ في لحظاتنا الأكثر تجرّدًا بخلل نظرتنا هذه إلى أنفسنا، فحيواتنا هي أشبه بأحلامٍ متشظّية منها بإنجازات نفوس واعية، وقدرتنا على التحكّم حتى في أكثر الأمور أهمية في نظرنا ضئيلةٌ جدًّا، وتُتّخذ العديد من قراراتنا الأشدّ مصيريّةً من دون علمنا. لكننا نصرّ مع ذلك على أنّ النوع البشري Mankind قادرٌ على تحقيق ما لم نستطع نحن We تحقيقه: أي السيادة الواعية على وجوده. ها هنا تكمن عقيدة أولئك الذين تخلّوا عن الإيمان اللاعقلانيّ بالله ليستبدلوا به إيمانًا لاعقلانيًّا بالنوع البشري. لكن ماذا لو تخلّينا عن الآمال الجوفاء للمسيحية والإنسانوية؟ وأيُّ معنىً سنستخلص من حياتنا ما إن نطفئ هذه الموسيقا التصويرية، موسيقا تمتمات الله والخلود، والتقدّم والبشرية؟

(2)

صـــراع شوبنهاور

جاء أوّل نقد للإنسانويّة، وهو نقدٌ لا نظير له حتى يومنا هذا،

على يد آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer. تقاعَد هذا العازب الشّرس في مدينة فرانكفورت عام 1833 حيث أمضى العقود الأخيرة من حياته المنعزلة، وكان قد اختار المدينة لأنها بحسب اعتقاده «لا فيضانات فيها»، وفيها «أفضل المقاهي»، «وطبيب أسنان ماهر، وأطباء بشريّون أقلّ سوءًا من غيرهم»؛ وهو الذي نقل طريقتنا في رؤية أنفسنا إلى نقطة صراع ما زال يتعيّن علينا حلّها.

حظي شوبنهاور قبل نحو قرنٍ من الزمن بنفوذٍ واسع النطاق، إذ تأثّر العديد من الكتّاب بشكل كبير بفلسفته، ومن بينهم توماس هاردي Thomas Hardy وجوزيف كونراد Joseph Conrad وليو تولستوي Leo Tolstoy وتوماس مان Thomas Mann؛ كما تشرّبت أفكارَه أعمالُ العديد من الموسيقيّين والرسامين، مثل شوينبرغ Schoenberg ودي شيريكو de Chirico . وإذا ما كان حضورُه لدى القرّاء محدودًا في وقتنا الحاضر، فمردُّ ذلك إلى قلّة المفكّرين الحديثين الذين يتّخذون خطًّا يعارض بقوة عصرهم وعصرنا.

استخفّ شوبنهاور بأفكار التحرّر العالمي التي كانت آخذةً في الانتشار على امتداد أوروبا منتصف القرن التاسع عشر. وكان من الناحية السياسيّة ليبراليًّا رجعيًّا، جلّ ما ينتظره من الدولة هو أن تحمي حياتَه وممتلكاته، ونظر إلى الحركات الثوريّة في عصره بمزيجٍ من الرّعب والازدراء، حتى أنه وهب منظار المسرح خاصّته

ليستخدمه رجال الحرس كمنظار بندقية قناصة لدى إطلاقهم النار على حشدٍ أثناء المظاهرات الشعبية لعام 1848. لكنّه ازدرى مع ذلك الفلسفة الرسمية السائدة في حينه، إذ رأى في هيغل Hegel – وهو الفيلسوف الأكثر تقديرًا في أوروبا وصاحب التأثير الهائل في المفكرين اللاحقين أمثال ماركسMarx – مجرّد مدافعٍ عن سلطة الدولة لا أكثر.

اتّسم شوبنهاور في حياته الشخصية بالتحفّظ ورباطة الجأش، وامتلكَ حسًّا عميقًا بمخاطر الحياة البشرية، فكان ينام وإلى جانب سريره مسدّسات محشوّة بالطلقات، ويرفض السماح لحلّاقه بحلاقة رقبته. أحبّ الرّفقة، لكنه غالبًا ما كان يُفضِّل رفقةَ نفسه، ولم يتزوّج قط، وإن كان ذا نشاط جنسيّ كبير في ما يبدو. وجِدت مفكّرة إيروتيكية بين أوراقه حين وفاته، وقام منفِّذ وصيّته بإحراقها؛ لكنّ مقالته الشهيرة «عن المرأة» On Women ألحقت به شهرةً في كره النساء لازمته منذ ذلك الحين.

كان يفضِّل التزام الـ«عادة»، وعاش في مراحل حياته الأخيرة في فرانكفورت متّبعًا روتينًا يوميًّا ثابتًا. يستيقظ نحو السابعة صباحًا، ويكتب حتى الظهيرة، ثمّ يعزف على الفلوت لنصف ساعة قبل أن يخرج لتناول طعام الغداء في المكان ذاته دائمًا. يعود بعدها إلى غرفته فيقرأ حتى الرابعة، ثمّ يخرج في نزهة على الأقدام لساعتين تنتهي في مكتبةٍ حيث يقرأ صحيفة لندن تايمز. أمّا مساءً فيحضر مسرحيّةً أو حفلًا موسيقيًّا يليه تناولُ عشاءٍ خفيف في فندق يدعى

Englischer Hof. وقد احتفظ بهذا النظام لنحو ثلاثين سنة.

إحدى الواقعات القليلة التي لا تُنسى في حياة شوبنهاور الهادئة جاءت نتيجة كراهيته الضجيج. إذ أثار حنقَه صوت خيّاطةٍ منزليّة تتحدّث خارج غرفته، فما كان منه إلّا أن خرج إليها ودفعها من أعلى السُّلم. أصيبت المرأة ورفعت عليه دعوى قضائيّة، وخسر القضيّة فكان لزامًا عليه أن يدفع لها مبلغًا من المال كلّ ثلاثة أشهر لبقية حياتها. وحين ماتت، كتب باللاتينية على شهادة وفاتها: «تموت العجوز، ويزول العبء». شوبنهاور الكافرُ بحقيقة النّفس، كرّس حياته من أجل نفسه.

يظلُّ من غير الممكن مع ذلك تفسير إهمال شوبنهاور هذا بحياته أو بشخصيّته، بل هو راجع في الحقيقة إلى فلسفته التي تتّصف بأنها هدّامة للآمال الإنسانوية أكثر من أيّ فلسفة أخرى – من بين مجمل الفلسفات في أوروبا على أيّ حال.

اعتبر شوبنهاور أنّ الفلسفة محكومةٌ بالتعصّبات المسيحية، وكرّس معظم حياته لتحليل أثر هذه التعصّبات في إيمانويل كانط Immanuel Kant، المفكّر الذي حظي بأشدّ إعجاب شوبنهاور، لكنه هاجم مع ذلك فلسفته بلا هوادة معتبرًا إيّاها نسخة علمانيّة من المسيحية. والحال فإنّ فلسفة كانط كانت إحدى فروع التنوير الرئيسة، وجزءًا من حركة المفكّرين التقدّميين التي برزت في معظم أنحاء أوروبا في القرن الثامن عشر. وقد سعى مفكرو التنوير إلى إحلال الإيمان بالإنسانية محلّ الدين التقليدي، في حين اعتبر

شوبنهاور التنوير نسخة علمانيّة من المغالطة الجوهريّة للمسيحية، وكان هذا جوهر نقده لكانط.

البشرُ في نظر المسيحيين هم مخلوقات الله التي تمتلك الإرادة الحرّة، وهم في نظر الإنسانويين كائنات تقرّر مصيرها؛ وهم في كلتا الحالتين مختلفون تمامًا عن غيرهم من الحيوانات. وعلى النقيض من ذلك، يرى شوبنهاور أنّنا متّحدون مع الحيوانات الأخرى في جوهرنا الأعمق، أما اعتقادنا بأننا منفصلون عن البشر، وأشدّ انفصالًا بعدُ عن الحيوانات الأخرى، فيرجع إلى ظنّنا بأننا أفراد متمايزون. لكنّ هذه الفرديّة ليست في حقيقتها سوى وهم، فنحن كغيرنا من الحيوانات تجسيدٌ للإرادة الكونيّة والطاقة المكافِحة المكابِدة، التي تحرِّك كلَّ شيء في العالَم.

كان شوبنهاور أوّل مفكّر أوروبي كبير لديه اطّلاع على الفلسفة الهندية، ويبقى الوحيد الذي استوعب مذهبها الرئيس القائل بأنّ الفرد الحرّ الواعي الذي يشكِّل جوهر المسيحية والإنسانوية ليس سوى مغالطة تحجب عنّا حقيقتنا، وقبِل به. غير أنّه خلص إلى هذه الرؤية باستقلالية عن أي فكر آخر، إذ توصّل إليها من خلال نقده الطاحن لكانط.

كتب كانط أنّ ديفيد هيوم David Hume أيقظه من سباته الدوغمائيّ، ولا شكّ في أنّه تأثّر بشدّة بالشكوكيّة Scepticism العميقة لفيلسوف القرن الثامن عشر الإسكتلنديّ العظيم. ففي حين ادّعى الميتافيزيقيون التقليديّون البرهنةَ على وجود الله وحريّة

الإرادة وخلود الروح، اعتبر هيوم أن ليس بوسعنا معرفة حتّى ما إذا كان العالَم الخارجيّ موجودًا بالفعل. فنحن لا نعرف في الواقع أننا موجودون بالفعل، ما دام كلّ ما نستطيع أن نجِده لدى النظر في دواخلنا هو حزمة من الأحاسيس. وخلُص هيوم إلى أنّ ما يجب علينا فعله في غياب أيّ معرفة هو اتّباع الشكوكيّين اليونانيين القدامى، والتعويل على الطبيعة والعادة لترشدا حياتنا.

لربّما تكون شكوكيّة هيوم قد كدّرت سبات كانط الدوغمائي، لكنّ ذلك لم يدُم طويلًا، إذ سرعان ما عاد ليغطّ في سباته العميق من جديد. قبِل كانط محاجّة هيوم القائلة بأننا لا نستطيع معرفة الأشياء في ذاتها، بل الظواهر Phenomena التي تمنحنا إيّاها التجربة فحسب. لا يمكن إذًا معرفة الحقيقة الكامنة وراء التجربة – أو ما يُطلِق عليه كانط تسمية عالَم النومين Noumenal world أو عالَم الأشياء في ذاتها. لكنّه رفض القبول بخلاصة هيوم الشكوكيّة، إذ وفقًا لكانط، ما كنتُ لأعيش تجربة الاختيار الحرّ لو أنني هذا الكائن التجريبي الذي أبدو عليه ليس إلّا. إنني أنتمي إلى عالم النومين خارج المكان والزمان، ولهذا السبب وحده أستطيع أن أعيش حياتي وفقًا للمبادئ الأخلاقية.

كمعظم الفلاسفة، عمِل كانط على دعم المعتقدات التقليديّة لعصره. أما شوبنهاور فقد فعل عكس ذلك تمامًا، إذ بقبول محاجّات هيوم وكانط القائلة بأنّ العالَم مستعصٍ على المعرفة Unknowable، توصّل إلى الاستنتاج بأنّ كلًّا من العالَم، وذات الفرد التي تتخيّله؛

يعرِف أنه مايا[6] Maya، أي كوينات وهمية لا أساس لها في الواقع. وليست الأخلاق مجموعة من القوانين أو المبادئ، بل إنها شعور – هي ذاك الشعور بالتعاطف مع معاناة الغير والذي أصبح ممكنًا بالاستناد إلى حقيقة أنّ انفصال الأفراد هو وهمٌ من نسج الخيال ليس إلا. وهنا يتلاقى فكر شوبنهاور مع مذهبَي فيدانتا Vedanta والبوذية؛ واللذين بالرغم من اختلافهما يشتركان في الرؤية الجوهرية القائلة بأنّ الذات الفردانية ليست سوى وهم.

قبِل شوبنهاور الجانبَ الشكوكيّ في فلسفة كانط، ثمّ وظّفه ضدّه. وإذ برهن كانط أننا عالقون في عالم الظواهر وليس بإمكاننا معرفة الأشياء في ذاتها، فإنّ شوبنهاور خطا خطوة إضافية إلى الأمام ولاحظ أننا، نحن أنفسنا، ننتمي إلى عالمَ الظّاهر.

كان شوبنهاور، خلافًا لكانط، على استعداد لتتبّع أفكاره أينما قادته. ولقد جادَل كانط أنه ما لم نقبل بأننا مستقلون، ونفوس حرة الاختيار، فلن يكون في وسعنا أن نضفي معنىً على خبرتنا الأخلاقية؛ فردّ شوبنهاور على ذلك معتبرًا أنّ خبرتنا الفعليّة لا تكمن في أن نختار بحريّةٍ طريقةَ عيشنا، لكن في حقيقة كوننا مدفوعون باحتياجاتنا الجسدية – بالخوف، والجوع، والأهم من كلّ ذلك، بالجنس. فالجنس، مثلما كتب شوبنهاور في واحدة من بين العديد من الفقرات ذات الألمعيّة الفذّة التي تبثّ الحيوية في أعماله؛

---

(6) تعني باللغة السنسكريتية الوهم أو السحر. ووفقًا للديانة الهندوسية، يُعتبر الجسد المادي في النهاية وهمًا (مايا)، وكلّ شيء في النهاية هو وهم. (م)

«هو الهدف الأقصى الذي تتّجه نحوه جميع جهود الإنسان تقريبًا... فهو يعرف كيف يدسّ رسائل الحب وخواتمه الرقيقة داخل الحقائب الوزارية، وفي المخطوطات الفلسفية». وحين نقع في قبضة حُبٍّ جنسي، فإننا نقنع أنفسنا بأنّ السعادة ستحلّ بنا بمجرّد إشباعه، لكن هذا سرابٌ ليس إلّا؛ فالشغف الجنسي يتيح للأنواع الإنجاب، ولا يكترث لرفاه الفرد أو استقلاليّته. ليس صحيحًا أنّ تجربتنا تدفعنا إلى التفكير في أنفسنا كفاعلين أحرارًا، فنحن إن نظرنا إلى أنفسنا بصدق وشفافية، سنتوصّل إلى نتيجة معاكسة تمامًا، وسنعرف أننا لسنا كذلك.

اعتقَد شوبنهاور أنّ لديه الإجابة الحاسمة عن الأسئلة الميتافيزيقيّة التي أرّقت المفكّرين منذ بدء الفلسفة، وباستخدامه نقد كانط لتقويض النظرة المعتادَة للزمان والمكان والسبب والنتيجة؛ قدّم رؤية مختلفةً للعالم، لا توجد فيها أشياء منفصلة على الإطلاق، ولا وجود فيها للتعدّدية والاختلاف، وكلّ ما تنطوي عليه هو السعي المستمرّ الذي يطلِق عليه تسمية الإرادة Will.

إن هذه لصورةٌ آسرة بحق، لكن لا ينبغي لنا أن نقبلها على أنّها الحقيقة المطلَقة حول طبيعة الأشياء، ولعلّنا نعتبرها بدلًا من ذلك مجازًا لحقيقة أنفسنا. يعجبنا الاعتقاد بأنّ العقل يوجّه حياتنا، لكنّ العقل في ذاته ليس سوى خادم الإرادة المثقل بالمهام – وفق تعبير شوبنهاور، مردِّدًا وراء هيوم. ليست عقولنا مراقبًا محايدًا للعالَم، بل مشاركًا فاعلًا فيه، فهي تشكّل له تصوّرًا يعيننا في صراعاتنا،

ولعلّ الأكثر تضليلًا في البناءات التخيليّة التي أوجدها العقل من خلال عمله في خدمة الإرادة، هي النظرة التي يمنحنا إياها عن أنفسنا – بوصفنا أفرادًا نتصّف بالثبات ووحدة الكيان.

حاول كانط حماية المفاهيم التي نثمّنها غاليًا – وعلى رأسها جميع أفكارنا عن الهويّة الشخصيّة والإرادة الحرّة والاستقلالية الأخلاقية – لئلّا تذيبها الريبة الشكوكيّة. لكن شوبنهاور، بإخضاعه هذه المفاهيم إلى اختبار التجربة الحاسم، أظهر أنها تذوب تمامًا، وبذلك هدم فلسفة كانط، ومعها فكرة الذات الإنسانية التي تشكّل دعامة كلٍّ من المسيحية والإنسانوية.

(3)

«تفاؤل» نيتشه

كتب شوبنهاور: «إنّ ما يكشف عنه التاريخ ليس في حقيقته سوى الحلم الطويل والثقيل والمبهم للنوع البشري»، وهاجم نيتشه تصوّر شوبنهاور هذا عن التاريخ معتبرًا إياه تشاؤمًا، بيد أنّ شوبنهاور بإنكاره أيّ معنىً على التاريخ، كان يخُطّ وبكلّ بساطة، الحصيلةَ الأخيرة لما أسماه نيتشه لاحقًا «موت الله».

كان نيتشه مفكّرًا دينيًّا راسخًا، وتشهد هجماته المتكرّرة على المعتقدات والقيم المسيحية على حقيقة أنه لم يتمكّن يومًا من التخلّص منها تمامًا. ينتمي هذا الملحِد الفريد والناقد بلا كللٍ للقيم المسيحية إلى سلالةٍ من رجال الدين. ولد عام 1844 ابنًا لوزيرٍ لوثريّ، وكان كلّ من والده ووالدته بدورهما أبناء وزراء. عُيِّن

رئيسًا لقسم فقه اللغات الكلاسيكية في جامعة بازل Basle University ولم يكن حينها قد تجاوز الرابعة والعشرين من عمره، لكنّ حالته الصحيّة السيّئة أجبرته على التخلّي مبكّرًا عن مسيرته الأكاديميّة اللامعة. أمضى ما تبقّى من حياته في ترحالٍ وزهد، متنقّلًا في أنحاء أوروبا سعيًا وراء الطقس الجيّد وراحة البال؛ وكان يقيم في بيوت ضيافة صغيرة، وقد أكسبه نهج حياته الانعزالي، بجانب دماثة خلقه، لقب «القدّيس الصّغير». وعلى الرغم من أنّ علاقةً معقّدة وغير مستقرّة جمعته بامرأة متميزة هي لو أندرياس سالومي Lou Andreas-Salome، إلّا أنه لم يحظَ بمحبوبةٍ قطّ، ومن المرجّح أنه بالكاد خاض تجارب جنسية. لكنّه أصيب مع ذلك بطريقة ما بعدوى داء الزهري، ولعلّ تأثير المرض التّدريجي في الدماغ هو الذي تسبّب في إصابته بانهيار عقلي في تورينو Turin الإيطالية في شهر يناير من عام 1889، وذلك حين احتضن حصانًا رآه يتعرّض للجّلد من مدرّبه في ساحة كارلو ألبرتو. فقدَ عقله بعدها، وظلّ عالقًا في نصف عالَم من الشلل الجسدي والعقلي حتى وفاته عام 1900.

كان انهيار نيتشه متجسِّدًا مسبقًا في فكره، وسبق له أن رأى حلمًا مشابهًا لحادثةٍ كهذه في شهر مايو السابق على وقوعها، وكتب عنه في إحدى رسائله. قد تنطوي إيماءة نيتشه على محاكاةٍ لإيماءة راسكولنيكوف Raskolnikov، البطل الشقيّ في رواية الجريمة والعقاب لـديستوفسكي، وهي الرواية التي قرأها نيتشه مرارًا

وتكرارًا وأعجِب بها كثيرًا؛ إذ كان راسكولنيكوف قد حلُم باحتضان حصانٍ أسيئت معاملته. أو قد تكون محاولةً لطلب الغفران من الحصان على إثر ما تلقّاه من معاملة قاسية تنبع، وفق منظور نيتشه، من أخطاء الفلاسفة من أمثال ديكارت Descartes، الذين اعتبروا الحيوانات آلاتٍ عديمة الإحساس.

إنّهُ لمن المفارقة أن يحدث انهيار نيتشه بنتيجة رؤية حيوانٍ يُعامَل بقسوة، فهو غالبًا ما جادَل، خلافًا لشوبنهاور، بأنّ على أفضل الناس صقل بعض الميل إلى القسوة فيهم. ولقد كان شوبنهاور أوّلَ فيلسوف أحبّه نيتشه، لكننا نجده منذ كتابه الأول «ميلاد التراجيديا» The Birth of Tragedy يحثّ على عدم السماح للشفقة – الفضيلة الأسمى وفقًا لشوبنهاور – بتدمير متعة الحياة. كما ألحّ في كتاباته اللاحقة على أنّ الشّفقة ليست الفضيلةَ الأسمى، بل هي بالأحرى علامةٌ على ضعف الحيوية. وإذا ما صارت الشفقة جوهرَ الأخلاق، فستكون النتيجة مزيدًا من المعاناة، إذ يُصبح البؤس مُعديًا والسعادة موضع ارتياب. جادل شوبنهاور بأننا نحقّق التعاطف مع الكائنات الحيّة الأخرى من خلال «الإعراض عن الإرادة»، أي بأن نكفّ عن الانشغال برفاهنا وبقائنا؛ أما نيتشه فقد عدّ أخلاق التعاطف هذه معاديةً للحياة، فالحياة قاسية بالفعل، والأجدر بنا أن نُمجِّد الإرادة فيها لا أن ننكرها. والتفت نيتشه في كتاب «ميلاد التراجيديا» نحو عبادة الإله ديونيسوسDionysus الإغريقي القديم، «الروح الجامحة للتّضاد والتناقض، للحضور

الآنيّ والنأي التام، للغبطة والفزع، للحيوية المطلقة وللتّدمير الأقسى»؛ والذي كان الاحتفال بموته وانبعاثه احتفاءً بتجدّد الحياة بعد انقضاء الشتاء. جاء ردّ نيتشه على تشاؤم شوبنهاور إذًا على هيئة تأكيد «ديونيسيّ» للحياة بكل قسوتها. مع كل ذلك، لم يكن شوبنهاور المبتهج ببرود – أو «المتشائم الذي يعزف على الفلوت» كما وصفه نيتشه بازدراء – هو من انهار مُدمَّرًا بتأثير الشفقة، بل نيتشه، الذي عذّبته على امتداد حياته حساسيتُه الحادة تجاه آلام العالَم. وفي الأيام الأخيرة لعقله السليم، أرسل إلى أصدقائه رسائل مفعمة بالبهجة، ممهورةً بتوقيعٍ باسم كلّ من «ديونيسوس» و«المصلوب» على التوالي.

تشير ظروف انهيار نيتشه إلى مفارقة أخرى. إذ كان شوبنهاور، وخلافًا لحال نيتشه، قد أدار ظهره للمسيحية ولم يعاود الالتفات قط، ولقد كان أحد أهم معتقدات المسيحية التي تخلّى عنها تمامًا هو الإيمان بالتاريخ البشري. فبالنسبة إلى المسيحيّين، تحدث حياة البشر في التاريخ، وهي لذلك تحمل معنىً لا تحمله حياة الحيوانات الأخرى. وقد تمكّن البشر من امتلاك تاريخهم لأنهم – دون غيرهم من الحيوانات – يستطيعون أن يختاروا بحريّة الكيفية التي بها يعيشون حياتَهم، وحريّتُهم هي هبة من الله الذي خلقهم على صورته.

إن نحن تركنا المسيحيّة وراءنا بحقّ، فسيكون علينا أن نتخلّى عن فكرة أنّ للتاريخ البشري معنى، وهي فكرة لا نجد لها أثرًا في العالم

الوثني القديم ولا في أيّ ثقافة أخرى. إذ كان التاريخ في اليونان وروما عبارة عن سلسلة من الدورات الطبيعية من النموّ والتقهقر، وكان في الهند حلمًا جمعيًّا يتكرّر إلى ما لانهاية، وليست فكرة أنّ على التاريخ أن ينطوي على معنىً سوى تعصّب مسيحي.

ما إن نتبنى الاعتقاد بأنّ البشر حيوانات، حتى ينتفي أيّ وجود لما يسمى التاريخ البشري، فكلّ ما يوجد هي حيواتٌ لبشر بعينهم. وإن وجِد الكلام على تاريخٍ للأنواع أساسًا، فذلك للدلالة على مجموع حيواتهم غير القابل للمعرفة. وكحال جميع الحيوانات الأخرى، يكون البعض سعيدًا والبعض الآخر بائسًا؛ لكنّ أيًّا منها لا ينطوي على معنىً كامن فيه.

إنّ البحث عن معنى في التاريخ لهو أشبه بالبحث عن أنماطٍ في مجموعات الغيوم، وهو أم عرفه نيتشه تمامًا ولكنه عجز عن قبوله إذ كان عالقًا في دائرة طباشير[7] الآمال المسيحية. ولأنه مؤمن في الصميم، لم يتخلّ يومًا عن الإيمان العبثي بأنّ بإمكان الحيوان البشري تحقيق شيء ما. فاخترع شخصيّة الإنسان الأعلى (السوبرمان) Supermanالمثيرة للسخرية، لكي يضفي على التاريخ معنى لم يكن له يومًا من قبل، ويعبّر من خلالها عن أمله في أن يصحو النوع البشري من سباته العميق. ومثلما كان متوقّعًا، فإنّ جلّ ما نجح فيه هو إضافة المزيد من الكوابيس إلى حلمه المضطرب.

---

(7) Chalk Circle: إشارة إلى مسرحية بريخت المعنونة "دائرة الطباشير القوقازية"، والتي هدف بريخت من خلالها إلى التعبير عن فكرة أنك إن أحببت شيئًا، لا تتنازع عليه فتمزّقه. (م)

(4)

إنســانويّــة هيدغر

يخبرنا هيدغر Heidegger أنّ الحيوانات «فقيرةُ العالَم» مقارنةً بالإنسان. فالحيوانات تعيش ليس إلّا، وتستجيب لما يحيطها من أشياء؛ في حين يكون البشرُ صُنّاع العالم الذي يقطنون. ما الذي يدفع بهيدغر إلى هذا الاعتقاد؟ يرجع اعتقاده هذا في الواقع إلى عجزه عن تخليص نفسه من التعصّب القائل بأن وجود البشر ضروري في نظام الأشياء؛ أما وجود الحيوانات فليس كذلك.

في رسالته في الإنسانوية Lettre on Humanism، يطالِب هيدغر بنبذ التفكير المتمركز حول الإنسان والذي ساد في الفلسفة الغربية منذ ما قبل سقراط، على حدّ قوله.

تمحور انشغال الفلاسفة في الماضي حول الإنسان وحده، وبات عليهم الآن أن يضعوا الإنسان جانبًا، وأن ينشغلوا بـ «الكينونة»Being ، غير أنّ ما يدفع هيدغر لأن يتّجه نحو «الكينونة» هو ذاته ما يدفع المسيحيّ لأن يتّجه نحو الله، إنه تأكيد المكانة الفريدة للبشر في العالَم.

وكحال نيتشه، كان هيدغر ما بعد توحيدي Postmonotheist وملحدًا لم يستطع التخلّي عن الآمال المسيحيّة. وهو يؤسِّس في كتابه الأوّل العظيم، الكينونة والزمان Being and Time، لرؤيةٍ للوجود البشري يُفترض بها ألّا تتوقّف على الدّين بأي منحى على الإطلاق. غير أنّ كلّ واحدة من مقولات الفكر التي يوظّفها –

«الملقى به، الدزاين Thrownness Dasein»؛ و«الوحشة Uncanniness Unheimlichkeit»؛ و«الذّنب» Guilt Schuld– هي نسخة علمانية من فكرة مسيحيّة. لقد أُلقيَ بنا في هذا العالم الذي سيظلّ دائمًا غريبًا أو «في وحشة» بالنسبة إلينا، وليس بوسعنا فيه أن نكون في الوطن بحقّ، وفوق ذلك فإننا مهما فعلنا لن نستطيع الإفلات من الذَّنب؛ فنحن محكومون بالاختيار من دون أن نمتلك أيّ أساس لخياراتنا التي ستخطئ دائمًا ولأسباب غامضة. ومن الواضح أننا نقرأ هنا الأفكار المسيحية عن سقوط الإنسان والخطيئة الأصلية، وقد أعيد تدويرها على يد هيدغر، بالتفافةٍ ذات وقعٍ وجودي.

أعلن هيدغر في كتاباته اللاحقة تخلّيه عن الإنسانوية لينشغل بالـ«كينونة». لكنه في الحقيقة التمس في الكينونة ما اعتقد المسيحيون أنهم يجدون في الله، فلم يتخلّ بذلك عن الإنسانوية بأكثر مما فعل نيتشه. ومن المسلّم به أنه لم يكن يومًا واضحًا تمامًا في تحديده دلالةَ الكينونة، إذ غالبًا ما كتبَ عنها كما لو كانت غير قابلة للتحديد تمامًا. لكن مهما تكن الكينونة، فلا شك في أنّها وفق منظور هيدغر، تهِب البشر مكانة فريدة في العالَم.

يرى هيدغر أنّ البشرية هي موضِع انكشاف الكينونة، ومن دون البشر ستكون الكينونة ساكنة. نجد كلامًا مشابهًا في أقوال المتصوّفَين الألمانيين مايستر إيكهارت Meister Eckardt وأنجيلوس سيلسيوس Angelus Silesius؛ واللذين يبدو أنّ

هيدغر درس كتاباتهما عن كثب: يحتاجُ اللهُ الإنسانَ بقدر ما يحتاج الإنسانُ اللهَ. وبالنسبة إلى هذين المتصوّفَين، يقف البشر في مركز العالم، وكل ما عداهم هامشيّ، فالحيوانات الأخرى صماء بكماء؛ ومن خلال البشر وحدهم ينطق الله ويكون مسموعًا.

يرى هيدغر كلّ شيءٍ حيّ من زاوية وحيدة هي زاوية علاقاته بالبشر، وما من أهمية تُذكَر للفروقات التي تمايز المخلوقات الحية عن بعضها البعض، مقارنةً بأهمية الفارق الذي يميّزها عن البشر. فالرخويات والفئران تماثل الخفافيش والغوريلا؛ ولا يختلف الغرير أو الذئب عن السلطعون أو البعوض. إنها جميعًا كائناتٌ «فقيرةُ العالَم»، وليس لأيٍّ منها القدرة على «كشف الكينونة». والواقع فإنّ هذا كله ليس سوى الصّلف القديم لنزعة مركزيّة الإنسان وقد أعيد تقديمه من جديد بلغة غنوصيّة Gnostic علمانية.

أشاد هيدغر بـ«مسار الفكر الملتوي»، لأنه رأى فيه المسار الذي يُرجِع إلى «الوطن»؛ ومع انخراطه بثباتٍ في النازية، صار السعي من أجل «الوطن» كراهيةً للتفكير الهجين وتقديسًا لوحدانيّة الإرادة المدمِّرة. هذا ويُعتقد أنّ في مغازلة هيدغر النازيّةَ بعضٌ من التدريب على الانتهازية Opportunism، ففي شهر مايو من عام 1933، عُيِّن هيدغر رئيسًا لجامعة فرايبورغ University of Freiburg بمساعدةٍ من مسؤولين نازيين. واستخدم منصبه هذا لكي يلقي من خلاله خطبًا داعمةً لسياسات هتلر، ألقيت إحداها

في نوفمبر من عام 1933 وصرّح فيها قائلًا: «الفوهرر[8] Fuhrer بنفسه ووحده هو الواقعُ الألمانيّ الحاضر والمستقبليّ وقانونُه». كما أنّه قطع صلاته بطلبة وزملاء من اليهود (كمثل صديقه القديم ومعلّمه السابق إدموند هوسرل Edmund Husserl)، وهو بتصرفه هذا لا يختلف كثيرًا عن العديد من معاصريه من الأكاديميين الألمان.

بيد أنّ انخراط هيدغر في النازيّة كان ذا بعد أعمق من الجُبن أو تقديس السُّلطة، إذ عبّر عن نزوعٍ يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من تفكيره. فعلى النقيض من نيتشه المترحِّل الذي كتب لرحّالةٍ مثله، والذي كان بمقدوره إثارة الكثير من التساؤلات لأنه لم ينتمِ انتماءً تامًّا إلى أيّ مكان؛ كان هيدغر دائم التوق بشدّة إلى الانتماء، ولم يكن يرى في التفكير مغامرةً يكمن سحرها في غموض مقصدها، بل رأى فيه منعطفًا، يتوضّع في نهايته السلام النابع من انتفاء الحاجة إلى التفكير. وفي الكلمة التي ألقاها لدى تعيينه رئيسًا لجامعة فرايبورغ، اقترب هيدغر من أن يقول صراحةً شيئًا من هذا القبيل، ما حدا بـ كارل لويث Karl Lowith المتواجد بين الحضور، إلى التعليق قائلًا إنّه لا يبدو واضحًا تمامًا ما إذا كان على المرء الآن أن يدرس الفلسفات ما قبل السقراطية، أم أن ينضم إلى «القمصان البنيّة[9] Brownshirts».

---

(8) كلمة ألمانيّة تعني القائد، وارتبطت سياسيًّا بالزعيم الألماني أدولف هتلر، وكان الشخص الوحيد فعليًّا الذي تولى هذا المنصب وحمل هذا اللقب. (م)

(9) في إشارة إلى كتائب العاصفة التابعة للجيش الألماني والتي كانت فاعلة إبّان الحرب العالمية الأولى وعُرِفت بعدائها الشرس تجاه اليهود والشيوعيين والرأسماليين. غالبًا ما عُرف أفرادها بالقمصان البنيّة نسبةً إلى زيّهم العسكري ذي القمصان البنيّة

ادّعى هيدغر أنه حادَ عن الإنسانويّة في فكره اللاحق. غير أنّه لم يُظهر مع ذلك أيّ اهتمام بالتقاليد التي لا تقع الذاتُ البشرية في مركزها، أو لعلّ ذلك لم يحدث سوى في سنواته الأخيرة. وقد تمسّك بكلّ حزم بالتقليد الأوروبي لأنه اعتقد أنّ «سؤال الكينونة» لم يُطرَح بشكله الصحيح إلّا فيه وفيه وحده، وقاده هذا الاعتقاد إلى التأكيد على أنّ اللغتين اليونانية والألمانية هما وحدهما «لغتان فلسفيّتان» بحق، كما لو أنّ من غير الممكن أن ننسب إلى الفلسفة التفكيرَ الحاذق لـ ناغارجونا Nagarjuna، وتشوانغ تسه Chuang-Tzu والدوجين Dogen، وجي تسونغابا Jey Tsong Khapa، وابن رشد Averroës، وموسى بن ميمون Maimonides؛ لمجرّد أنّ المفكرين الهنود والصينيين واليابانيين والتبتيين والعرب واليهود لم يكتبوا بهذه اللغات الأوروبية. وهكذا فبتطهّرها من الأصوات الغريبة وعودتها إلى نقائها الأصليّ، يصير في وسع الفلسفة أن تكون صوت الكينونة من جديد، ويصير الفلاسفة قادرين على قراءة أبجديّة التاريخ الرونيّة[10] ومعرفة ما ينبغي على البشرية القيام به؛ كانت هذه هي المهمّة التي ادّعى هيدغر تولّيها في ألمانيا الثلاثينيات. وقلّما نجد فيلسوفًا على هذا القدر من المباهاة بالنفس، أو على هذا القدر من التوهّم والضلال.

تحدّث هيدغر في كتاباته الأخيرة عن العزوفيّة (Releasement)

اللون. (م)

(10) Runes: مجموعة من الحروف الهجائية كانت تُستخدم في كتابة مختلف اللغات الجرمانية قبل اعتماد الأبجدية اللاتينية. (م)

Gelassenheit، بوصفها طريقةً في التفكير والعيش اتّخذت مسارًا فيه تخلٍّ عن الإرادة؛ ولعلّ في هذا انعكاسٌ لتأثير فكر شرقيّ آسيا، التاويّ خصوصًا، في آرائه. والحال فقد كانت عزوفيّة هيدغر على الأرجح تطال الإرادة فحسب، والتي رأى فيها شوبنهاور قبل ذلك بزمن طويل منبعًا للفن. ففي الفن، وفي الموسيقا خصوصًا، ننسى الاهتمامات والجهود العمليّة التي تشكّل مع بعضها البعض «الإرادة»، وننسى بذلك أنفسَنا، أو كما يقول شوبنهاور: نرى العالَمَ من زاوية التأمُّل الإيثاريّ. كلّ ما فعله هيدغر في المرحلة الأخيرة من فكره، وهي المرحلة الوحيدة التي ابتعد فيها بحقّ عن الإنسانوية؛ هو العودة إلى شوبنهاور عبر طريقٍ ملتوٍ.

(4)

التحدّث مع الأسود

قال الفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein ذات مرة: «لو أمكَن لأسدٍ أن يتكلّم، فلن يكون بمقدورنا فهمه»، فأردف المقامر ومناصر البيئة جون أسبينالJohn Aspinall معلّقًا: «من الواضح أنّ فتغنشتاين لم يُمضِ الكثير من الوقت مع الأسود».

كان فتغنشتاين، كحال هيدغر، إنسانويًّا في ثوب تقليدٍ أوروبيٍّ مهيب. والحال فإنّ الفلاسفة من أفلاطون إلى هيغل فسّروا العالم وكأنه مرآة تعكس التفكير البشري، ثم جاء فلاسفةٌ مثل هيدغر وفتغنشتاين فذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ زعموا أنّ العالَمَ هو بناء من الفكر البشري. وفي جميع هذه الفلسفات، يكتسب العالَمَ

دلالته من واقع ظهور البشر فيه، ويكاد لا يوجد عالَم على الإطلاق قبل وصول البشر.

اعتقد فتغنشتاين أنّه تعالى في فكره اللاحق على الفلسفة التقليديّة، لكنّ فكره لم يكن في جوهره أكثر من مجرّد نسخة أخرى من إحدى أقدم الفلسفات، وهي الفلسفة المثالية Idealism. إذ يرى المثاليّون في الفكر الحقيقة النهائية، وما من شيءٍ مستقلٍّ عن العقل، ما يعني عمليًّا أنّ العالَم هو اختراع بشري. وإذا ما كانت الأنويّة الواحديّة Solipsism هي الاعتقاد بأنني أنا موجود فقط، فالمثاليّة هي الاعتقاد بأنّ البشر موجودون فقط.

ليس فتغنشتاين فيلسوفًا عاديًّا، ولعلّه يتفرّد من بين الفلاسفة بإنتاجه منظومتَي تفكيرٍ مختلفتَين ومتعارضتَين. إذ حاول في فلسفته الأولى التي عبّر عنها في كتابه «الرسالة المنطقية الفلسفية» Tractatus Logico-Philosophicus، أن يقدِّم سردًا عن الفكر واللغة اللذين عكست فلسفتُه من خلالهما البنية المنطقيّة للعالم. وحين وصل إلى مرحلة صياغة فلسفته الثانية، والتي انعكست بوضوح بالغ في كتابه «تحقيقات فلسفية» Philosophical Investigations؛ كان فتغنشتاين قد تخلّى عن فكرة أنّ اللّغة قد تكون مرآة العالَم، واستبدل بها إنكارًا تامًّا لأن تحمل فكرة وجود عالم مستقلٍّ عن اللغة أيّ معنى؛ ما دفع به إلى التخلّي عن إيمانه التصوّفي الأول الذي كان قد عبَّر عنه في كتاب «الرسالة المنطقية»، والذي يدين به إلى حدٍّ كبير لشوبنهاور. والحال فإنّ إيمانه التصوفي

هذا كان قائمًا على فكرة أنّ هنالك أمورًا لا يمكن التعبير عنها بالكلمات وينبغي علينا أن نصمت إزاءها – في حين نجده في فلسفته اللاحقة يؤكّد على فكرة أنّ ما من شيء لا يمكن أن يُقال. وبالرغم من قوة فتغنشتاين وبراعته في تقديم طروحاته هذه، غير أنها تبقى مثاليّةً، سرِدت بمصطلحات ألسنيّة.

اعتبر فتغنشتاين عدم قدرتنا على التحدث مع الأسود أمرًا مسلَّمًا به، وحتى إن وجِد بشرٌ اعتادوا الحديث مع الحيوانات، فجلّ ما سيقوله في شأنهم هو أننا – والقصد أنّه، هو – لا نستطيع فهمهم، وممّا كتبه في هذا: «إنّ السلوك الاعتياديّ لدى البشر هو النظام المرجعي الذي نؤوِّل بواسطته لغةً غير معروفة لنا». ولعلّنا نستطيع القول بصدق: إنّ السلوك الاعتياديّ لدى الحيوانات هو النظام المرجعي الذي نؤوِّل بواسطته ضجيج البشر الوحشيّ.

(5)

ما بعد الحداثـة

يقول لنا مفكرو ما بعد الحداثة Postmodernism أن لا وجود لشيء يُدعى الطبيعة، وأنّ ما يوجد بالفعل إنما هو العالم العائم الذي تصنعه تصوّراتنا فحسب، فكلّ كلام على الطبيعة البشريّة مرفوضٌ إذًا بوصفه دوغمائيًّا ورجعيًّا. وبذا فإنّهم يدعوننا لأن نضع جانبًا هذه المُطلَقات الزائفة، ولأن نقبل حقيقة أنّ العالم هو ما نصنعه منه.

ويتباهى مفكرو ما بعد الحداثة بنسبيّتهم Relativism ، بوصفها نوعًا متميّزًا من أنواع التواضع، يقوم على القبول المتّضع بعدم

قدرتنا على ادّعاء امتلاك الحقيقة. لكنّ الإنكار ما بعد الحداثيّ للحقيقة ينطوي في جوهره على أسوأ أنواع الغطرسة. فبإنكارهم وجود العالَم الطبيعي باستقلاليّةٍ عن معتقداتنا حوله، يرفض مفكرو ما بعد الحداثة ضمنيًا وضع أيّ حدود أمام الطموحات البشريّة؛ وبوضعهم المعتقدات البشريّة في موضع الحكَم النهائي للواقع، فإنّهم يزعمون فعليًّا بأن لا وجود إلّا لما يظهر في وعي البشر.

قد تبدو عصريّةً الفكرةُ القائلة بعدمِ وجود شيء يُدعى الحقيقة، غير أنها ليست جديدةً بحقّ. فمنذ ألفين وخمسمئة عام مضت، أعلن بروتاغوراس Protagoras، أوّل السفسطائيين اليونان، أنّ «الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها»، وعنى بذلك الإنسان الفرد، وليس النوع ككل؛ لكنّ المعنى المتضمّن يبقى ذاته، فالبشر يقررون ما هو حقيقي مما هو ليس كذلك، وليست ما بعد الحداثة سوى آخر صيحة في نزعة مركزية الإنسان.

(6)

إيمان الحيوان

لطالما حاول الفلاسفة إبراز اختلافنا عن الحيوانات الأخرى، التي تتشمّم طريقها في هذا العالم بغيرِ يقين. مع ذلك، وبعد كلّ الأعمال التي قدّمها أفلاطون وسبينوزا Spinoza وديكارت وبرتراند راسل؛ ما زلنا، كغيرنا من الحيوانات، لا نمتلك أيّ أسباب وجيهة للاعتقاد بأنّنا سوف نحيا لنرى إشراقة شمس الغد.

(7)

أفلاطـون والأبجديّـة

ليست نداءات الطيور أو الآثار التي تتركها الذئاب خلفها لتتمكّن من تعيين منطقتها، أنماطًا لغوية أدنى من أغنيات البشر؛ وليست مُكنة اللغة هي السمة المميزة للبشرية، بل تبلور اللغة في الكتابة.

منذ بداياتها المتواضعة كوسيلةٍ لجرد الديون وتدوينها، منحت الكتابةُ البشرَ قوة حفظ أفكارهم وخبراتهم من أثر الزمن، وكانت الثقافات الشفويّة قد سعت إلى تحقيق ذلك من خلال مآثر الذاكرة، لكنّ اختراع الكتابة أتاح حفظ الخبرات البشرية إلى ما بعد تلاشي الذاكرة. لا شكّ في أنّ الإلياذة Iliad انتقلت كأغنية من جيل إلى آخر، لكن لولا الكتابة لما حظينا اليوم بالاطلاع على الرؤية التي حفِظتها لنا عن العالَم القديم.

تخلق الكتابة ذاكرةً اصطناعية يستطيع البشر بمقتضاها توسيع خبراتهم بما يتجاوز حدود جيلٍ واحد أو طريقة حياة واحدة، ولقد أتاحت للبشر اختراعَ عالمٍ من الكيانات المجرَّدة، التبس عليهم الأمر فاعتقدوه واقعًا؛ إذ مكّنهم تطوّرُ الكتابة من بناء فلسفات تنطوي على فكرة أنهم ما عادوا ينتمون إلى العالم الطبيعي.

احتفظت الأشكال الأولى للكتابة بروابط عدّة مع العالم الطبيعي. فكانت الكتابة التصويريّة السومريّة Pictographs of Sumer بمثابة استعارة عن الحقائق الحسيّة. ثمّ بُتِرت تلك الروابط مع تطوّر

الكتابة الصّوتية Phonetic writing، فما عادت الكتابة تشير خارجًا نحو عالمٍ يتقاسمه البشر مع الحيوانات الأخرى، بل صارت منذ ذلك الحين تشيرُ خلفًا، نحو فمِ الإنسان الذي سرعان ما أصبح المصدر لكلّ معنى.

حين هاجم فلاسفة القرن العشرين أمثال فريتز ماوثنر Fritz Mauthner وفتغنشتاين ما وجدوه لدى فلاسفةٍ كأفلاطون من تبجيلٍ خرافيّ للكلمات، فإنّهم كانوا بذلك يهاجمون نتاجًا ثانويًّا للكتابة الصوتيّة Phonetic writing. بالكاد نستطيع تصوّر نشوء فلسفة كالأفلاطونية في ثقافة شفويّة، وكذا يصعب تخيّل نشوئها في الحضارة السومريّة؛ إذ كيف يمكن تمثيل عالمٍ من الأشكال غير ذات الجسد بكتابة تصويريّة؟ وكيف يمكن تمثيلُ كيانات مجرّدة تُعامَل على أنها حقائق مطلقة، باستخدام نمطٍ من الكتابة ما يزال يذكّر بعالَم الحواس؟

إنّ عدم ظهور ما يشبه الأفلاطونيّة في الصين يحمل دلالات كثيرة، ومع أنّ من الشائع الاعتقاد بأن الكتابة الصينية الكلاسيكيّة هي كتابة تمثيليّة Ideographic، غير أنها ليست كذلك في الحقيقة. وهي إن لم تستحثّ تفكيرًا من النوع الذي أنتج فلسفة أفلاطون، فلأنها عبارة عن «مزيج من الغنى التصويريّ والفقر الصوتي»، وفق تعبير أي. سي غراهام A.C. Graham. كان أفلاطون واقعيًّا Realist وفق تسميات مؤرّخي الفلسفة، إذ اعتقَد بأنّ المصطلحات المجرّدة تدلّ على كيانات روحيّة أو فكريّة؛ وخلافًا لذلك كان الفكر

الصينيّ على امتداد تاريخه الطويل فكرًا إسمانيًّا Nominalist، إذ أدرَك أنّ أكثر الألفاظ تجريدًا هي مجرد علامات فحسب، ومجرّد تسميات لتنوّع الأشياء في العالم، وبنتيجة ذلك، قلّما وقع المفكرون الصينيون في خلطٍ بين الأفكار والحقائق.

ترك أفلاطون للفكر الأوروبيّ إرثًا على هيئة ثلاثيّةٍ بأحرف كبيرة: الخير والجمال والحق؛ وفي سبيل هذه الأفكار المجرّدة اشتعلت حروبٌ وأقيمَ طغيانٌ، ودُمِّرت ثقافات وأبيدت شعوب. والحال فإنّ أوروبا تَدين بالكثير من تاريخها الفتّاك إلى أخطاء التفكير الناجمة عن الأبجديّة.

(8)

ضدّ عبادة الشخصيّة

إن نحن تبنّينا روايةَ الإنسانويين، فسنعتبر أنّ الأرض – بثرواتها الهائلة ومنظوماتها البيئيّة وأشكال الحياة فيها – لم تكن ذات قيمة تُذكر قبل أن يحتلّ البشر المشهدَ فيها؛ فقيمتها تنبع من انعكاس ظلال البشر، الذين يمتلكون الرغبة والإرادة؛ ولا قيمة إذًا إلّا للأشخاص persons الذين يمتلكون جوهرًا داخليًّا. والحال فإن المسيحيين قد يتسامحون مع عبادة الكينونة الشخصية Personhood، فكلّ ما له قيمة في هذا العالَم ينبع بنظرهم من أقنوم إلهيٍّ خُلِقَ البشر على صورته؛ لكن ما إن نتخلّى عن المسيحية، حتى تصير فكرة الشخص في حدّ ذاتها موضع ارتياب.

الشخص هو من يعتقد بأنه يبتدع حياته من خلال خياراته، لكنّ

معظم البشر لم يعيشوا حياتهم على هذه الشاكلة يومًا؛ كما أنّ الكثير من أولئك الذين حظوا بأفضل حياة، لم يحملوا يومًا هذه النظرة عن أنفسهم. هل نظر أبطال الأوديسةOdyssey والبهاغافاد غيتا[11] Bhagavad-Gita إلى أنفسهم بوصفهم أشخاصًا؟ وهل فعلت ذلك شخوص حكايات كانتربري[12] Canterbury Tales ؟ وهل ينبغي علينا أن نصدّق أن محاربي بوشيدوBushido في مرحلة إيدو اليابانية[13]، وأمراء أوروبا العصور الوسطى وشعراءها المنشدين Minstrels، ومحظيّات عصر النهضة، وبدو منغوليا الرحّل؛ اتّصفوا بالقصور والنقص، لمجرّد أنّ حياتهم لم تتوافق مع النموذج الحديث للاستقلالية الشخصية؟

لا ينبني جوهر الإنسانيّة على كوننا أشخاصًا، وكما يُظهِر تاريخ المفردة، فإنّ هذه الكينونة ليست سوى قناع من بين أقنعة الإنسانية العديد. وبذا يكون الأشخاص هم مجرّد بشر ارتدوا القناع المتوارث في أوروبا على امتداد الأجيال القليلة الماضية، واعتقدوا أنه وجههم بالفعل.

(11) أحد الكتب الهندوسية المقدسة ويضم سبعمئة آية مكتوبة باللغة السنسكريتيّة. (م)
(12) مجموعة قصص شعريّة ألّفها جيفري تشوسر Geoffrey Chaucer وتروي حكايات الحياة والمجتمع الإنكليزي في القرون الوسطى. (م)
(13) تشير كلمة بوشيدو اليابانيّة إلى "طريقة المحارب". وتشمل مجموعة من القوانين الأخلاقية التي كان يتّبعها المحاربون في اليابان في العصور الوسطى. وكانت قد دوّنت في فترة إيدو (1603-1867)، وتأثرت بمذهب زن البوذي وبالعقيدة الكونفوشيوسية. (م)

(9)

فقـرُ الوعـي

لا يحتلّ الوعي في نظام الأشياء أهمية مركزية مثلما قد نعتقد. ومع أنّ أفلاطون عرّف الواقع المُطلَق Ultimate reality بأنّه ما يُدرِكه البشر في لحظاتهم الأكثر وعيًا، وكذلك بات من المسلّمات منذ ديكارت القولُ بأنّ المعرفة تقتضي إدراكًا واعيًا؛ غير أنّ الإحساس والإدراك لا يتوقفان على الوعي، وأقلّ منه على الوعي بالنّفس Self-awareness؛ إذ نجدهما حاضرَين في جميع أنحاء ممالك الحيوان والنبات.

تحظى النباتات بـ «حواسّ معقّدة؛ فبوسع بعضها رصد أرقّ لمسة (بمهارةٍ تفوق فاعليّة أطراف الأصابع عند الإنسان)، ولديها جميعًا حاسة الرؤية». وكذلك فإنّ لأبسط أشكال الحياة الميكروبية وأقدمها حواسّ تشبه ما للبشر. يعود تاريخ البكتيريا المحبّة للملوحة Halobacteria إلى بدايات الحياة على الأرض، وهي متعضّيات قادرة على رصد الضوء والاستجابة له بفضل مركّب يدعى رودوبسين Rhodopsin يسمح لها بالرؤية، وهو المركّب ذاته الموجود على شكل صباغ في أعين البشر. ها نحن ذا ننظر إلى العالم إذًا بأعين الطّين القديم.

ترى الثنائيّات القديمة أنّ المادة تفتقر إلى الذكاء، وأنّ المعرفة لا يمكن أن توجد إلّا حيثما وجِدت العقول؛ بيد أنّ المعرفة لا تستلزم عقولًا في الواقع، أو حتى أجهزة عصبيّة، ويمكن أن نجدها في جميع

الكائنات الحية، وكما كتبت مارغوليس:

تتناقل الثدييات الصغيرة نبأ زلزال مقبلٍ أو عاصفة مطريّة على الأبواب، وتُطلِق الأشجار مركّبات طيّارة Volaties هي عبارة عن موادّ تحذِّر جيرانها من أنّ يرقات العثّة الغجرية تهاجم أوراقها... ولدى مجموعات منقرضة من الذئاب وقطعان الديناصورات نمطٌ من التواصل الاجتماعي ذاتيّ التحفيز الخاصّ بها... وقبل سنوات من تطور الإنسان، تمتّعت غابًا، الأرض المنظَّمة فيزيولوجيًّا، بتواصل كليٍّ ذاتيّ التحفيز.

تعمل البكتيريا بالاستناد إلى معرفةٍ ببيئتها: فباستشعارها الفروقات الكيميائية، تسبح نحو السّكريات مبتعدةً عن الأحماض. وتُظهِر الأجهزة المناعية لمتعضياتٍ أشدّ تعقيدًا دورًا للتعلّم والذاكرة، فـ«الأنظمةُ الحيّة هي أنظمة معرفيّة، وسيرورة الحياة هي سيرورة معرفة. وهذا قول ينطبق على جميع المتعضيات، أكان لها جهاز عصبي أم لم يكن».

وحتى في الكائنات الحية ذات الوعي العالي التطوّر، يمضي كلٌّ من الإدراك والفكر قدمًا من دون وعي، هذا القول يصدُق على البشر بأكثر مما يصدق على أيّ كائنات أخرى، إذ ليس الإدراك الواعي سوى جزء ضئيل ممّا نعرفه بحواسّنا؛ في حين نتلقّى الجزء الأكبر على الإطلاق من معرفتنا عبر الإدراك الباطني Subliminal perception، وعليه فإنّ ما يطفو على أسطح الوعي ليس سوى ظلال ما نعرف مسبقًا.

لا يتّصف الوعي بالثبات، بل هو متغيّرٌ، وتنطوي تقلّباته على أهمية لا غنى عنها لبقائنا؛ فنحن نغطّ في النوم استجابةً لساعة بيولوجيّة بدائيّة، ونأوي كلّ ليلة إلى عالم الأحلام الافتراضي، وتكاد معظم أعمالنا اليومية تسير بغير إدراكٍ واعٍ، وتنحجب أعمق دوافعنا بعيدًا عن كلّ تمحيصٍ للوعي، ويحدث السواد الأعظم من حياتنا العقلية بصورة غير معروفة لنا؛ فأكثر أشكال الفعل إبداعًا في حياة العقل إنما تأتي بغتةً. قليلة هي الأمور المهمة في حياتنا التي تستلزم وعيًّا، والكثير مما ينطوي على أهمية حيويّة لوجودنا لا يتحقّق في الحقيقة إلّا في غياب الوعي.

يخبرنا أفلاطون وديكارت أنّ الوعي هو الذي يميّز البشر عن غيرهم من الحيوانات، إذ اعتقد أفلاطون بروحانية الواقع المطلق، وبأنّ البشر وحدهم من بين الحيوانات كلّها من يمتلكون ولو وعيًا طفيفًا به. ورأى ديكارت في البشر كينونات مفكّرة، وصرّح بأنه أدركَ وجودَه لمجرّد أنه وجد نفسه يفكّر – أنا أفكِّر، إذًا أنا موجودCogito, ergo sum - وأنّ الحيوانات هي محض آلاتٍ فحسب. غير أنّ القطط والكلاب والخيل تظهِر في الحقيقة وعيًا بمحيطها، وتختبر نفسها من خلال نجاحها في الفعل أو فشلها، وتحمل أفكارًا ولديها أحاسيس. وكما أوضح علماء الرئيسيّات Primatologist، فإنّ لدى أقرب أنسبائنا من بين القردة العليا العديدُ من القدرات العقلية التي اعتدنا الاعتقاد بأنها تخصّنا وحدنا. والحال فإنّه ما من شيء في الإدراك الواعي يخصّ البشر

بتفرّد، بالرغم من أنّ التقليد القديم يخبرنا بخلاف ذلك.

يكمن الفارق الرئيس بين البشر والحيوانات الأخرى في أنّ هذه الأخيرة تفتقر إلى الإحساس بالفردانيّة Selfhood، ولعلّ هذا من حسن طالعها لا من سوئه. فالوعي بالنفس عائق بمقدار ما هو قوة، وعازف البيانو الأكثر نجاحًا لا يحتاج إلى امتلاك وعي كبير بحركة أصابعه أثناء العزف، وقد لا يعرف أفضل الحرفيين كيف تسير آليات عمله تمامًا، وغالبًا ما نطاول أقصى درجات المهارة حين نكون في أقلّ حالات وعينا بأنفسنا. ولعلّ هذا ما يُفسِّر سعي ثقافات عديدة إلى تعطيل الوعي الذاتيّ بالنفس، أو إضعافه؛ فيتعلَّم رماة السهام في اليابان مثلًا أنهم لن يتمكنوا من إصابة الهدف إلا حين يكفّون عن التفكير فيه – أو في أنفسهم.

لطالما نمّت التقاليدُ الشرقيّة حالات تأمّلية توصف بأنّها تقنيات تهدف إلى تدعيم الوعي، بينما هي في حقيقتها طرائق تسعى إلى إغفاله؛ وليست العقاقير المخدّرة والصوم وقراءة الطالع والرقص سوى بعض من بين الأمثلة الأكثر شيوعًا على ذلك. في أزمنة سابقة، استُخدِمت العمارة لإنتاج تشويش منهجيّ للحواس، وكما كتبت ريبيكا ستون ميلر Rebecca Stone Miller في تناولها فنّ الأنديز القديم، فإنّ: «أسلوب تشافن[14] Chavin "باروكيّ" وباطنيّ معقّد للغاية، صعب الفهم بشكل متعمّد، وغايته أن يخلق

(14) تطورت ثقافة تشافن في مرتفعات الأنديز الجبليّة بأمريكا الجنوبيّة بين عامَي 1500 و300 قبل الميلاد. (م)

حالة من الإرباك، وأن ينقل المشاهِد بالنتيجة إلى حقائق بديلة». أمّا في أوساط المعماريين الحديثين، فيعَدّ غاودي Gaudí واحدًا من بين القلة التي سعت إلى قَلبِ الإدراك اليومي؛ وبدورها أخذت بعض أكثر تجارب فنّ الرسم نجاحًا في القرن العشرين شكلَ محاولات في هذا الاتجاه بالذات. فقد فهِم السرياليّون Surrealists أنّنا إن أردنا أن نحظى برؤية مغايرة جديدة للعالم، فعلينا استعادة رؤية الأشياء بالصورة التي يهبنا إيّاها اللاوعي أو الإدراك الباطني. ولم يتخلّ فنانون من أمثال جورجيو دي شيريكو Giorgio de Chirico وماكس إرنست Max Ernst عن تصوير الأشياء مثلما نراها عادةً لمجّرد افتتانهم بتقنيات جديدة، بل جاء تجريبَهم هذه التقنيات الجديدة بغرض استعادة رؤيةٍ للأشياء لربما كانت هي المعتادة في ما مضى. إذ نجد في الفنّ الأقدم آثارًا لما كانت تقودنا إليه الحواس قبل أن يغشاها الإدراك الواعي، وكما تلاحِظ نانسي كاثرين ساندرز N. K. Sandars، فإنّ فنّاني العصر الحجري القديم الأعلى Upper Paleolithic «لم يكن لديهم تاريخ»؛ و«لا يعني هذا أنّ عقولهم كانت خواءً فكريًا، أو صفحةً بيضاء تنتظر ملأها بخبرات الحضارة؛ بل يعني أنّ عقل الفنان كان يختزن مسبقًا الملايين من سنين حياته ككينونة تأمليّة، وهو ما بات في معظمه بعيدًا عن متناولنا اليوم».

ليس الإدراك الباطنيّ – أي ذاك الذي يحدث من غير إدراكٍ واعٍ – شذوذًا بل هو القاعدة. فمعظم إدراكاتنا للعالَم لا تنتج من ملاحظتنا الواعية له، بل من عمليّة مستمرة من التفحّص

اللاواعي: «[أثبتت] الرؤية اللاواعية... قدرةً على تجميع كمّ من المعلومات بأكثر مما في وسع التمحيص الواعي تجميعه حتى وإن استمرّ لمدة أطول بمئات المرّات... إذ تبدي البنية غير المتمايزة للرؤية اللاواعية... قوى ملاحظة تفوق ما لدى الرؤية الواعية». هذه كلمات كتبها المحلل النفسي أنطون إيرينتسفايغ Anton Ehrenzweig في سياق تطويره نظريّةً في الفنّ، غير أنّ العلوم تروي لنا الحكاية ذاتها؛ إذ أظهر طبيب الأعصاب أو. بوتزل O. Potzl أنّ الصّور التي تُعرَض على أشخاص يقظين لفترة وجيزة جدًّا بحيث لا تسمح لهم بملاحظتها تمامًا أو تذكّرها بشكلٍ واعٍ، ما تلبث أن تُطلّ لاحقًا في أحلامهم. وكذلك فإنّنا نجد في ظاهرة الرؤية العمياء Blindsight، أنّ باستطاعة الأشخاص الذين تعرضوا لضرر في الدماغ وصف الأشياء الواقعة خارج حقل رؤيتهم، واستخدامها.

هذه أمثلة مأخوذة من البحث العلميّ في التجارب اللاقياسيّة Anomalous experiences، غير أنّ الإدراك الباطني ليس شأنًا هامشيّ الحدوث في حياتنا، بل هو مستمرّ وواسع الانتشار. حتّى أنّ شركات مثل شركةSubliminal Projection Company أنشئت في مسعى لاستثمارٍ هذه الحقيقة، إذ قام عملها على التأثير في سلوك المستهلِك باستخدام رسائل بالغة الإيجاز، بما يحول دون تسجيلها في الوعي المدرِك. إنّها أعمال دعائيّة باطنية، وهذا سبب حظرها فعليًّا في معظم البلدان منذ نحو أربعين عامًا.

ليس العالَمَ الذي نراه من خلال مرشَح الإدراك الواعي سوى جزءٍ من العالَمَ الذي تهبنا إياه الرؤية الباطنيّة، وإذا ما خضعت حواسّنا للرقابة فذلك لكي تسير حيواتنا بيسر أكبر. لكنّنا نتكئ مع ذلك في كلّ ما نقوم به على رؤيتنا ما قبل الواعيةPreconscious للعالَم، وإنّه لخطأ جوهريّ أن نطابق بين ما نعرفه وما نتعلّمه بالإدراك الواعي، فحياة العقل مثل حياة الجسد، ستفشل تمامًا إن هي اعتمدت على الإدراك الواعي أو على التحكّم.

(10)

قفزة لورد جيم

في روايته «لورد جيم» Lord Jim، يقصّ جوزيف كونراد حكايةَ ابنٍ لقسٍّ إنكليزي يفتَتن بالتصوّر البطوليّ لحياة البحّارة؛ لكنّه سرعان ما يُصاب بالخذلان إثر خوضه تجربةَ الحياة البحريّة، إذ «فوجئ لدى دخوله الميدان المنبنيَ مسبقًا في مخيّلته، بأنه يخلو من المغامرة بشكل غريب»، لكنه لم ينسحب مع ذلك، بل واصَل حياته في البحار. وكان في منتصف العقد الثالث من عمره حين التحق كمساعد قبطان بسفينة «باتنا» Patna البخارية المهلهلة. ويحدث أن تصطدم السفينة بعقبة مغمورة في الماء أثناء إحدى رحلاتها إلى مكّة وعلى متنها حمولة بشرية من ثمانمئة حاجّ، فتكاد تغرَق. ما يلبث قبطان السفينة الألمانيّ ومن معه من ضباط أوروبيين أن يتجهوا نحو قارب نجاةٍ مدلّى جانبًا فيركبونه، تاركين الحجّاج لمصيرهم. لم يبادر جيم بأيّ فعل في البداية، وبدا وكأنه يراقب الحادثة كمشاهد

خارجيّ فحسب؛ لكنه قفز في نهاية المطاف ليجد نفسه داخل قارب النجاة:

«لقد قفزت». تفحّص نفسه متحاشيًا التحديق في الآخرين... ثم أردف قائلًا: «على ما يبدو».

اتّضح لاحقًا أنّ الـ«باتنا» لم تُصَب بأذىً، ونُقِل ركّابها المسلمون بأمان إلى الميناء. لكنّ حياة جيم انقلبت بعد الحادثة رأسًا على عقِب، إذ اختفى قبطان السفينة وصار عليه أن يواجه وحيدًا خزيَ التحقيق العلنيّ، هذا على المستوى العام؛ أما على المستوى الخاصّ، فقد أرّقه الشعور بأنّه خان أخلاق البحارة المتمثّلة في الشجاعة وتقديم العون. ما لبث أن سعى خلال السنوات اللاحقة إلى إخفاء هويّته بالسفر الدائم، وانتهى به المطاف أخيرًا في باتوسان Patusan، وهي مستوطنة نائية تقع شمال غربيّ سومطرة Sumatra؛ وهناك وجَد الملاذ من العالَم وأصبح اللورد جيم Tuan Jim، الحاكم الذي يجلب السلام للسكان الأصليين. لكنّ الوقائع – ومعها شخصيته نفسها – ما تلبث أن تتآمر ضدّه، إذ تتعرّض باتوسان لغزو قرصان شرّير، هو السيّد براون Gentlean Brown، ومعه عصابته. يرتّب جيم أمر مغادرة براون الجزيرة، لكنّ القرصان يُجهِز على صديق جيم القديم، ابن الزعيم المحليّ المسن. ولأن جيم كرّس حياته لحفظ سلامة سكان باتوسان، قرر الذهاب لمؤاساة الزعيم المكلوم التزامًا منه بعهده، فما كان من الأخير إلّا أن أرداه رميًا بالرّصاص.

خيّم على حياة لورد جيم سؤال لم يجد له إجابةً يومًا. هل قفز؟ أم

أن الحوادث دفعته؟ تنطوي «الأخلاق» على الفكرة القائلة بأننا صُنّاع أفعالنا؛ وعليه فإذا ما كان من المزمع محاسَبة جيم على قفزته، فهذا يعني أنه كان قادرًا على التّصرف بخلاف ما فعل، ولم يفعل. هذا ما تعنيه الإرادة الحرّة، إن كان لها أن تحمل أيّ معنىً على الإطلاق. هل قام جيم بفعله هذا بحريّة؟ وكيف له – أو لأي شخص آخر – أن يحدّد؟

توجد أسباب عدّة تدعونا إلى رفض فكرة الإرادة الحرة، والبعض من بينها حاسمٌ تمامًا. لكن لو كانت أفعالنا مُستَحدَثةً فينا، فلن نكون قادرين إذًا على التصرّف بخلاف ما نفعل، ولن نكون في هذه الحالة مسؤولين عن أفعالنا. لسنا فاعلين أحرارًا ما لم نكن صُنّاع أفعالنا؛ لكن الحقيقة هي أننا نتاج المصادفة والضرورة، إذ ليس بمقدورنا اختيار ما نكونه عند ولادتنا، وليس بوسعنا والحال كذلك، أن نتولّى مسؤولية أفعالنا.

هذه محاجّات قويّة ضدّ الإرادة الحرّة، وقد أضاف البحث العلمي الحديث إليها براهين جديدة، كان من شأنها أن أوهنت فكرة الإرادة الحرة أكثر بعدُ. إذ أظهر عمل بنيامين ليبيت Benjamin Libet المعنون «تأخُّر نصف الثانية» The half-second delay، أنّ النبضات الكهربائية التي تستهلّ الفعل تحدث قبل أن نتّخذ القرار الواعي بالقيام بالفعل. نحن نعتقد بأننا نفكّر مليًّا بما نقوم به، ثم نباشر الفعلَ؛ لكنّ الواقع هو أنّ أفعالنا، في مجمل حياتنا تقريبًا، تبدأ بشكل غير واع: فالدماغ يهيئنا للفعل، ثم نختبر

الفعل. وكما قال ليبيت وزملاؤه:

... واضحٌ أنّ الدّماغ «يُقرِّر» البدء بالفعل، أو أنّه على الأقلّ يحضِّر لهذا البدء بتوقيت سابقٍ على وجود أيّ إدراك ذاتيّ مصرَّح به بأنّ قرارًا من هذا النوع قد اتُّخِذ بالفعل... يمكن أن يبدأ الشروع الدماغي بالفعل بشكل غير واعٍ، لا بل إنّ هذا ما يحدث عادةً؛ حتى وإن تعلّق الأمر بفعل طوعيّ عفويّ.

إن لم يأت فِعلنا على غرار ما اعتقدنا أنه سيكون، فإنّ السبب في ذلك يعود جزئيًّا إلى النطاق التردّدي للوعي Bandwidth of consciousness، أي قدرته على نقل المعلومة مقاسةً بدلالة البايت في الثانية الواحدة؛ وهو نطاق أضيق من أن يسمح بتسجيل المعلومة التي نتلقّاها روتينيًّا، ونتصرّف بناءً عليها.

نحن نعالج، بوصفنا كائنات نشطةً في العالم، في حدود أربعة عشر مليون بايت من المعلومات في الثانية. ويقع النطاق الترددي للوعي في حدود ثمانية عشر بايت، ما يعني أننا قادرون على الوصول الواعي إلى نحو جزءٍ واحد بالمليون فقط من المعلومات التي نستخدمها يوميًا لنبقى في قيد الحياة.

تنطوي خلاصة البحث في علم الأعصاب على فكرةِ أن ليس بمقدورنا أن نكون صُنّاع أفعالنا. بيد أنّ ليبيت يستبقي أثرًا باهتًا لحرّيّة الإرادة في مفهومه عن حقّ النقض Veto، أي قدرة الوعي على تعطيل فعلٍ بدأه الدماغ، أو إجهاضه. لكنّ المشكلة تتمثل في أننا لن نعرف مسبقًا متى مارسنا حقّ النقض هذا، أو أننا لن نعرف

إن كنّا قد مارسناه بالفعل أم لا. فخبرتنا الذاتية تتّصف غالبًا بالغموض، أو لعلّها غامضةٌ دائمًا.

حين نكون على وشك البدء بالفعل، فإننا نعجز عن التنبؤ بما نحن مقدمون على القيام به. لكن عندما ننظر إلى الوراء بعد انقضاء الفعل، فقد نرى قرارنا وكأنه دربٌ وجدنا أنفسنا ملزمين السيرَ فيه؛ أمّا أفكارنا فتأخذ هيئة أمورٍ حدثت لنا من دون إرادتنا حينًا، وأفعالٍ من صنع أيدينا في أحيانٍ أخرى. ويتحقّق شعورنا بالحرية من خلال التنقّل بين زاويتين للرؤية، فالإرادة الحرة ليست سوى خدعة في المنظور.

وإذ يجد نفسه عالقًا في حالةٍ من التذبذب المستمر بين منظورين هو الفاعل في أحدهما والمشاهِد في الآخر، يعجز لورد جيم عن تحديد ماهيّة فعله. ويحدوه الأمل في أن يستخلص من خلال الوعي ما يضع حدًّا لعدم يقينه، فيمضي باحثًا عن بصمة شخصيته الخاصة، لكنّه بحث بلا جدوى. إذ كما كتب شوبنهاور، وهو المؤلِّف الذي قرأه كونراد كثيرًا: أيًّا تكُن هويّتنا، فإنها تبقى بعيدة جدًّا عن متناول الإدراك الواعي:

يُعتَقد أنّ هوية الشخص تستند إلى الوعي، لكن إن كان المقصَد من هذا الكلام مجرّد التذكّر الواعي لمسار حياتنا، فإنّه لن يكون كافيًا. صحيح أننا نعرف عن مسار حياتنا بأكثر من معرفتنا عن أحداث رواية سبقت لنا قراءتها مثلًا، لكنّ معرفتنا هذه تظلّ محدودة جدًّا. وإذا ما انغرست في أذهاننا الحوادث الرئيسة والمشاهد

اللافتة، تبقى في المقابل الآلاف من الحوادث التي نُسيَت في مقابل كلّ حادثة واحدة احتفظنا بها. وكلّما تقدّم بنا العمر، قلّت الحوادث التي تترك فينا أثرًا... وصحيحٌ أننا اعتدنا، بنتيجة علاقتنا بالعالم الخارجي، أن ننظر إلى ذات المعرفة، أو الأنا العارفة The knowing I، على أنها نفسنا الحقة... لكنّ الحقيقة هي أنها ليست كذلك، بل هي مجرّد وظيفة دماغية صرف لا أكثر. وأنفسنا الحقيقية، أي جوهر طبيعتنا الداخلية؛ هي تلك الكامنة خلف هذا كلّه، والتي لا تعرف شيئًا بحقّ سوى أن تريد أو ألّا تريد...

لا تستطيع الأنا العارفة أن تجد النفس الفاعلة التي تسعى في طلبها. وقد لا يكون ثمّة وجود قط لطابع الشخصية الراسخ الذي اعتقد شوبنهاور – وكذلك كونراد أحيانًا – أنّ جميع البشر يولدون به. غير أننا لا نكفّ مع ذلك عن السعي إلى التأمّل داخل أنفسنا، مسائلين أفعالنا، وجلّ ما نجده هو شذرات، لها هيئة ذكريات مقتطَفة من رواية قرأناها ذات مرّة.

لا يستطيع لورد جيم أن يعرف مطلقًا سبب قفزته، وهذا قدره. ولذا فمن غير الممكن أن يعاود بدء حياته من جديد على «صفحة بيضاء». وينبغي أن يُترَك القول الفصل في خصوص قفزة لورد جيم لمارلو Marlow، راوي الحكاية الفطِن المتعاطف، والذي يكتب:

أمّا أنا المتروك وحيدًا مع شمعةٍ منفردة، فلقد بقيت في جهلٍ إلى حدّ كبير. ما عدتُ يافعًا بما يكفي لألمحَ عند كلّ منعطف بهاءً يكتنف مضيّ خطانا الهزيلة في الخير والشرّ. ابتسمت لفكرة أنه هو، من بين

كلينا، من حظي بالضوء. وغمرني شعورٌ بالحزن؛ «صفحة بيضاء»، أكان هذا ما قالَه؟ كما لو لم تكن الكلمة الأولى لقدَرنا برمّته محفورةً برموزٍ خالدة على ظاهِر صخرة.

(11)

أنفسنا الافتراضيّة

نحن نعتقد أنّ أفعالنا هي تعبيرٌ عن قراراتنا، لكنّ ما يحدث في كلّ حياتنا تقريبًا، هو أنّ إرادتنا لا تقرّر أيّ شيء. فنحن لا نستطيع بقرارٍ منّا اليقظة أو الاستغراق في النوم، أو تذكُّر أحلامنا أو نسيانها، أو استحضار أفكارنا أو استبعادها.

وحين نلقي التحيّة على أحدهم في الشارع، فإنّ ما نقوم به هو فعل، لكن ما من فاعلٍ يقف وراءه. إذ ليست أفعالنا سوى نقاطُ النهاية لسلسة من الاستجابات اللاواعية، ومنشؤها بنيةٌ من العادات والمهارات، تكاد تتّصف بتعقيدٍ لامتناهٍ. كما أنّ حياتنا في معظمها تتحقَّق بغير إدراكٍ واعٍ، ولا مجال لجعلها واعية، إذ ما من درجة من الوعي بالنفس قادرةٍ على أن تجعلنا نتّصف بشفافية النفس.

اعتقد فرويد أنّنا بإخراج الذكريات المكبوتة إلى الإدراك الواعي سننجح في امتلاك سيطرة أكبر على حياتنا. وما دامت هذه الذكريات بعيدة المنال، فقد نظلّ مرتبكين بفعل نوبات القلق، أو محاصَرين بزلّات لسان متكرّرة؛ ولعلّنا نتمكّن من تغيير هذا السلوك القهري باستعادة الذكريات الكامنة وراءه.

ولقد فهِم فرويد أنّ جزءًا كبيرًا من حياة العقل يجري في غياب الوعي، ولعلّه كان مُحقًّا في أنّنا إن استدعينا إلى الإدراك الواعي أفكارَنا الموجودة في اللاوعي بفعل كبتها، فقد يمكّننا ذلك من التكيّف مع الحياة بشكل أفضل. غير أنّه من غير الممكن في المقابل أن نسترجع بهذه الطريقة ذاتها النشاطات العقليّة ما قبل الواعية الكامنة وراء الإدراك والسلوك اليومي؛ إذ خلافًا للعقل اللاواعي الذي يتحدّث عنه فرويد، هذه النشاطات العقلية ما قبل الواعية هي ما يجعل الإدراك الواعي ممكنًا.

تنشأ نفوسنا الواعية من سيرورة عمليّات لا يؤدّي فيها الإدراك الواعي سوى دورٍ صغير فحسب، ونميل لأن نقاوم هذه الحقيقة لأنها تفقِدنا في ما يبدو السيطرةَ على حياتنا. نحن نرى في أفعالنا حصيلةً نهائيّةً لأفكارنا، غير أنّ الجزء الأكبر من حياة كلّ واحدٍ منّا إنما يحدث بغير تفكير، ولعلّ الشعور بالفاعلية الواعية هو صنيعة صراعات تدور بين دوافعنا؛ وحتى حين نعرف ما ينبغي علينا فعله، فإننا بالكاد نعي قيامنا بذلك، ليس بمعنى أننا محكومون بالغريزة والعادة، بل بمعنى أننا نمضي حياتنا في عمليّة تكيّف مع ما يطرأ من أمور.

نتعامل مع وفاة صديق بطريقة تماثل تمامًا ردّ فعلنا حين نتجنّب لوحًا يسقط نحونا من أعلى. وقد يعترينا التردّد بخصوص كيفية إظهار حزننا أو مؤاساة المفجوعين، وإن نحن نجحنا في الأمر، فلا يرجع ذلك إلى تبدّل في معتقداتنا أو تطوّر في تفكيرنا، بل يرجع إلى

أننا تعلّمنا كيف نكون أكثر مهارةً في تكيّفنا مع ما حولنا.

نحن ندرك أنفسنا بوصفها ذواتًا وَحديَّةً واعية، وندرك حياتنا بوصفها حصيلةً لأفعالها. وتتّفق العلوم المعرفيّة الحديثة والتعاليم البوذيّة القديمة على اعتبار هذا الإدراك المعهود للنفس وهمًا، وذلك لأنّها تنظر إلى فردانيّة البشر بوصفها أمرًا بالغ التعقيد والتشظّي.

كان فرانسيسكو فاريلا Francisco Varela، المتخصص في العلم المعرفي، هو من لاحظ تقارب البحث العلمي الحديث مع التعاليم البوذية؛ وعبَّر عن رؤيتهما المشتركة للنّفس بالآتي:

لا تتجمَّع عوالمنا وهويّاتنا المصغّرة معًا في نفس واحدة راسخة ومُمَركزة ووَحديّة، بل إنّها تنبثق وتنكفئ في متتالية من الأنماط المتبدِّلة. وهذا وفق المصطلح البوذيّ هو المبدأ الذي يمكن التحقق من صدقه بالملاحظة المباشرة: مبدأ أنّ النّفس تخلو من أيّ طبيعة ذاتيّة، وأنها تخلو من أيّ جوهريّة substantiality قابلة للإدراك.

يسير العلم المعرفي على خطا التعاليم البوذيّة في النظر إلى النفس بوصفها مجرّد سراب، فليست إدراكاتنا سوى شذرات منتقاة من بين وفرةٍ مستغلقة على الإدراك – لكن أحدًا لا يقوم بفعل الانتقاء هذا، فأنفسنا ذاتها متشظّية:

خلافًا لما قد يبدو عليه الحال من منظور استبطانٍ متعجِّل، لا تسري المعرفة بيسرٍ تامٍّ من «حالةٍ» إلى أخرى؛ بل هي تنحصر بالأحرى في سلسلةٍ متقطّعة من الأنماط السلوكيّة التي تنبثق

وتنكفئ خلال زمنٍ قابل للقياس. هذه الفطنة التي تسِم علم الأعصاب الحديث – والعلم المعرفيّ عمومًا – بالغة الأهميّة؛ إذ أنها تحرّرنا من جَور البحث عن الخصيصة الأُنيسانويّة Homuncular المركزيّة اللازمة لتفسير السلوك الاعتياديّ للفاعل المعرفي.

تنبع فكرة خضوع حياتنا لتحكّم الأُنيسانHomunculus – والذي هو شخصٌ داخليّ يُدير سلوكنا – من قدرتنا على رؤية أنفسنا من خارجها. نحنُ نُسقِط نفسًا على أفعالنا لأننا نصير بذلك قادرين على تبيّن كيفية تماسكها معًا. والحال فإنّ الاستمراريّة التي نلحظها غالبًا ما تكون متخيَّلةً فحسب، لكن حتى حين تكون حقيقيّة، فليس مردّ ذلك إلى تدخّل أيٍّ يكن. يبدي سلوكنا قدرًا كبيرًا من الانتظام، لكنّه لا ينشأ عن شخصٍ داخليٍّ يأمر به، وكما يكتب آر. إي. بروكس R.A. Brooks:

لا وجود لتمثّل Representation مركزي أو لنظام مركزي، فكلّ نشاطٍ يقوم في حدّ ذاته على ربطٍ للإدراك والفعل معًا وبشكل مباشر، ولا يُعزى إذًا أيّ تمثُّلٍ مركزي أو ضبط مركزيّ إلا إلى من يقوم بملاحظة المخلوقات، أما المخلوقات نفسها فلا تملك شيئًا من هذا كلّه: إنّها مجرّد حشدٍ من السلوكات المتنافسة. وهناك خارج حدود الشّواش الموضعي لتفاعلاتها يظهرُ، في نظر الملاحِظ، نمط سلوكيٌّ متساوقٌ.

هذا الوصف لسلوك الروبوت الذي وضعه أحد المنظِّرين المعاصرين للذكاء الاصطناعي، يصدُق على الإنسان تمامًا. إذ

يتملّكُنا المفهوم القائل بضرورة وجود موجِّهٍ مركزيٍّ لنا، في حين أنّ جلّ ما يوجد في الحقيقة هي المشاهِد المتبدِّلة للإدراك والسلوك.

ليست الفردانيّة عند البشر تعبيرًا عن أيّ وحدة جوهريّة، بل هي نمطُ تنظيم لا يختلف كثيرًا عمّا نجده في مستعمرات الحشرات. وكان الشاعر وعالم الطبيعة الجنوب إفريقي يوجين ماريز Eugene Marais قد نشر كتابه المعنون بـ «روح النملة البيضاء» The Soul of the White ant منذ نحو ثمانين عامًا، وهو دراسة رائدة عن حياة الأَرَضةTermite . في هذا الكتاب، عرَض مبررات اعتقاده بأنّ للنمل روحًا، أو نفسًا، تتّصف بأنها جماعيّة. فروح النملة البيضاء ليست ملكًا لأيّ حشرة بمفردها، بل للوكر بأكمله، أو للمأرَضةTermitary. وكان استنتاجه هذا ثوريًّا في حينه، ثمّ ما لبثت البحوث اللاحقة أن أكّدته.

في تجربة توضّح الكثير، أدّى استبعاد الحاضنات الأعلى كفاءة من مستعمرة الحشرات إلى انشغال بقية الحشرات بالبحث عن الطعام أكثر من انشغالها بالرعاية والاحتضان؛ مع أنّ الحاضنات الأقلّ كفاءة، وليس الأعلى كفاءة ممن جرى استبعادهن، هنّ من كنّ في الواقع معنيّات بتولّي شؤون الرعاية في المستعمرة الأصليّة. ثمّ لدى إعادة الحاضنات الأعلى كفاءةً إلى المستعمرَة، عاد الجميع إلى نشاطه السابق المعتاد:

لعلّ أكثر ما يلفت النّظر بخصوص مستعمرَة الحشرات، هو أننا نُسلِّم بسهولة بالغة بأنّ مكوّناتها المتمايزة هي عبارة عن أفراد، وأن

ليس فيها مركزًا لـ«نفس» متوضِّعة محليًّا. لكنّ الحقيقة هي أنّ كلّ من في المستعمرة يتصرّف كوحدة، فتبدو كما لو أنها تضمّ في مركزها فاعلًا يتولّى مهمّة التنسيق.

لا يختلف ما نلاحظه في مستعمرات الحشرات عمّا نجده داخل أنفسنا: إنها بتعبير فاريلا، «نفس إيثاريّة (أو افتراضية): أو نمط عموميٌّ متساوقٌ ينبثق من نشاط مكونّات محليّة بسيطة، تظهر وكأنها متموضعة مركزيًّا، ولكن يتعذر إيجادها في موضع محدّد». هكذا يمضي كلٌّ من الإدراك والفعل، في أوساط البشر كما في مستعمرات الحشرات، وكأنّ نفسًا توجهه، في حين أنّ هذا غير صحيح في الواقع.

نحن نعمل تحت مظلّة خطأ، ونتصرّف بناء على الاعتقاد بأننا جميعًا نتكوّن من كتلة واحدة. لكنّ الحقيقة هي أنّنا عبارة عن متتاليةٍ من الشذرات المتقطّعة، ولهذا السبب وحده نستطيع التكيّف مع ما حولنا. والحال فإننا غير قادرين على التخلّي عن فكرة أننا أنفسٌ تتّصف بالديمومة، مع علمنا تمام العلم أنّنا لسنا كذلك قط.

(12)

السيّـد لا أحد

بالتفاتةٍ إلى ما مضى من حياته، لم يجد الكاتب والأكاديميّ البريطاني غوروني ريس Goronwy Rees سوى سلسلة من الحلقات المفكّكة. وقاده هذا الاكتشاف إلى التشكيك في فكرة الهويّة

الشخصيّة برمّتها، فكتب في هذا الصّدد:

لطالما أدهشني على امتداد حياتي وأربكني بعض الشيء، اعتقادُ الآخرين بأنّ من المسلّم به امتلاكَهم لما تُطلق عليه تسمية الطّابع الشخصي: بمعنى وجود شخصيّة لها تاريخها الذاتيّ المستمر، والقابل للتوصيف بموضوعيّة تامّة مثلما توصَف دورة حياة نبات أو حيوان. والحال فإنني لم أعثر يومًا في نفسي قط على أيّ شيء من هذا القبيل.

لم تأخذ حياة ريس مسار رواية، بل اتّخذت هيئة مجموعة من القصص القصيرة، التي تضمّ حزمة من الأحاسيس المترابطة مع بعضها البعض بحوادث الذاكرة.

إطلاقُ نارٍ على القطط البريّة[15] في سيليزيا Silesia قبل تولّي هتلر السلطة؛ رؤية تلك النظرة غير المصدِّقة على محيّا رامي المدفعية لحظة تطاير شظيّة، لتسقط على ساقه فتقطعها عند الرّكبة أثناء معركة بحريّة إبّان الحرب العالميّة الثانية؛ التجوّل عبر أنقاض ألمانيا في أعقاب الحرب، والمرور مصادفةً بعنبرٍ كبير هجرته قوات لوفتفافه Luftwaffe[16]، وفيه ارتجل آلاف الرجال والنساء والأطفال لأنفسهم منازل موقّتة، مستخدمين أغصانًا خضراء اقتطفت من الحقول المجاورة؛ التعافي في جناح مستشفى بعد حادثة كادت تودي بحياته: كان هذا ما استرجعه من ذكريات، عدَّها

(15) في إشارة إلى ما كان يعرَف عن إصابة هتلر برهاب القطط. (م)
(16) القيادة العليا للقوات الجويّة الألمانيّة 1935 – 1945. (م)

لقطاتٍ ساطعة وسط حشد من الأوقات المنسيّة المُبدَّدة.

يكتب ريس قائلًا: «لم أحظَ في حياتي قط بهذا الإحساس المثير للحسد بأنني أشكّل شخصيّة تتّسم بالثبات والديمومة، ولم أشعر بأنني الكائن "الأبديُّ وذاتيُّ التحديد والذي يفكِّر" وفق التعبير العجيب الذي يقدِّمه تي. إتش. غرينT.H. Green . ثمّ يقتبس بتأييدٍ تامّ، التعليق السّاخر للشكوكيّ الإسكتلندي العظيم ديفيد هيوم David Hume، والذي نظر داخل نفسه فلم يجد، كحال ريس، أيّ أثرٍ لنفسٍ تتّسم بالديمومة: «لعلّني أجازف، بعد تنحية بعض الميتافيزيقيين جانبًا... بالتأكيد على أنّ بقية النوع البشري ليست سوى مجموعة من الإدراكات التي تتعاقب وراء بعضها البعض بسرعة يصعب تصوّرها، وتمضي في حالةٍ من التدفّق والحركة الدائمَين». ليست الفَردانية في نظر هيوم سوى تمارين أداء تمهّد للاستمراريّة، وكما كتب:

العقل مسرحٌ من نوعٍ ما، تتعاقب في الظهور على خشبته إدراكات عدّة على التوالي؛ تمرّ، وتعاود المرور، وتغادر بعيدًا، وتمتزج في ضروبٍ لامتناهية من الأوضاع والحالات. وهي لا تنطوي على أيّ بساطة Simplicity في أي وقت، وليست هويّة Identity تصطبغ بألوان مختلفة؛ مهما دفع بنا النزوع الطبيعي لأن نتصوّر وجود مثل هذه البساطة والهويّة. لكن لا ينبغي أن نترك للمقارنة مع المسرح أن تضلّلنا، إذ إنّ الإدراكات المتتالية هي وحدها ما يكوِّن العقل؛ فضلًا عن أنّنا لا نمتلك أدنى فكرة عن المكان الذي تُعرَض فيه هذه

المشاهِد، أو الموادّ التي منها يتكوّن كلّ هذا.

لم يعثر هيوم في نفسه إذًا على بساطةٍ أو هويّة، وبالمثل، فقد عاش ريس التجربة ذاتها؛ وتؤكِّد ابنة ريس، في مذكّراتها الأخّاذة، على أنه وصف نفسه بـ «السيّد لا أحد، رجلٌ لا صفات لهُ، وشخص لا إحساس بالـ "نفس" لديه». قد تكون تجربة ريس غير اعتياديّة في شدّتها، وهو ما يوحي به الاسم الذي منحته إياه ابنته؛ لكنها ليست بحال من الأحوال تجربةً شاذّة. فالانقطاعات التي لاحظ وجودها في نفسه حاضرةٌ في الواقع لدى الجميع، ونحن كلّنا عبارة عن حزمةٍ من الأحاسيس. أمّا النّفس الموحّدة والمستمرة التي نلقاها في خبرات حياتنا اليوميّة فهي تنتمي إلى مايا Maya. نحن مبرمجون لإدراك هويّة في أنفسنا، في حين لا يوجد داخلنا في حقيقة الأمر سوى التغيير؛ إنّنا مكبَّلون بوهم النّفس.

لسنا قادرين على النظر بثبات إلى العالَم الزائل، لأننا إن فعلنا سنعجز عن الفعل. وكذلك فإنّنا لا نستطيع أن نلاحظ التغيّرات التي تحدث باستمرار في أنفسنا، لأنّ النفس الشاهدة عليها تحضر وتغيب في غمضة عين. ليست الفَردانية سوى أحد الآثار الجانبيّة للوعي، والحياةُ الباطنيّة غامضة وعابرةٌ للغاية حدّ عجزها عن معرفة نفسها بحدّ ذاتها. لكنّ للإحساس بالنفس مصدرًا آخر، فاللغة تبدأ في لعبة الحيوانات والطيور، وفيها كذلك يبدأ وهم الفَردانيّة.

في ما يلي ما كتبه غريغوري بيتسون Gregory Bateson لدى

مشاهَدته قردين يلعبان:

لا يمكن لظاهرة اللّعب هذه أن تحدث ما لم تمتلك الكائنات المشارِكة درجة معينة من القدرة على الاتّصال الفوقي[17] -Meta communication، أي على تبادل الإشارات التي من شأنها أن تحمل رسالةً مفادها أنّ «هذا لعب»... وبمنظور أوسع، تحمل عبارة «هذا لعب» المعنى الآتي: «إنّ الأفعال التي ننخرط فيها الآن لا تدلّ على ما تعنيه هذه الأفعال ذاتها عادةً».

وخلُص بيتسون إلى الآتي:

لا يقتصر الأمر على أنّ العضّة المازحة لا تنطوي على الدلالة التي تمثّلها العضّة عادةً، بل وفضلًا عن ذلك، فإنّ العضّة في حدّ ذاتها غير واقعيّة. ولا يقتصر الأمر على أنّ الحيوانات المنخرطة في اللعب لا تعني ما تقول، لكنها عادةً ما تتواصل في شأن أمرٍ لا وجود له أساسًا.

توجد تسجيلات لغربانٍ وهي تنقضّ على مجموعاتٍ من الغوريلا وكأنها تهاجمها، في نوع من اللعب المخادع. وفي مرات أخرى، لوحظت الغربان وهي تصنع مخابئ لطعامها ثم تقوم بعدها – حين تطمئن إلى أنّ أحدًا لا يراقبها – بنقله خفيةً إلى مخابئ أخرى. تبدي هذه الطيور القدرة على الخداع التي تأتي مع قوّة اللغة، وهي لا تختلف في هذا عن البشر. أما نقطة الاختلاف بين البشر والغربان

(17) التواصل من خلال التعبيرات غير اللفظية، كتعبيرات الوجه ولغة الجسد والإيماءات. (م)

فهي في أنّ البشر يستخدمون اللغة لكي يتلفّتوا نحو ما مضى من حياتهم، ويستحضروا نفسًا افتراضيّة.

ينشأ وهم الفردانيّة المتّصفة بالديمومة عن الكلام، إذ يكسبنا تحدّث والدينا إلينا في مرحلة الطفولة إحساسًا بأنفسنا؛ وتتشابك ذكرياتنا مع بعضها البعض من خلال العديد من أشكال الاستمرارية الجسدية، ومن خلال أسمائنا؛ ونلفّق في مونولوج داخليّ متقطّع تواريخَ متبدّلة لأنفسنا؛ ونصوغ فكرةً مفادها أنّ أمامنا حياةً كاملة لنبني لأنفسنا، باستخدام اللغة، عددًا من المستقبلات المتنوّعة. لقد اختلقنا باستخدام اللغة نفسًا زائفةً نسقطها على الماضي والمستقبل – لا بل وعلى ما بعد الموت. هذه النّفس التي نتصوّر أنها ستنجو من الموت، هي مجرّد طيفٍ حتى في وجودها الحيّ.

ليست أنفسنا المتخيَّلة سوى بناءات هزيلة. وفي الغيبوبة والحلم يتلاشى الإحساس بـ"أنا" I أو يتبدّل، كما أنّه يضعف تحت وطأة الحمّى أو الجنون. أما حين نكون منغمسين في الفعل، فإنّ هذا الإحساس يدخل في حالة تعطُّل موقّت، وقد ننساه تمامًا في غمرة النشوة أو التأمّل. لكنّه يعود من جديد في كلّ مرة، ولا يحلّ التبدّد التامّ للنفس الذي يسعى إليه المتصوفة، إلّا بالموت.

"أنا" هي مسألة لحظيّة إذًا، غير أنها مع ذلك تحكم حياتنا، وليس بمقدورنا أن نخلّص أنفسنا ممّا هو غير موجود، ففي إدراكنا المعتاد للحظة الحاضرة، يكون الإحساس بالفَردانيّة متينًا لا يتزعزع. وهنا

يكمن الخطأ البشريّ الأصليّ، والذي بموجبه نُمضي حياتنا وكأننا في حلم.

(13)

الحلم المُطلَق

في التأمُّل البوذي، ينتزع المتمرِّسون حُجُب العادة التي تنسدل على حواسّنا بممارسة الانتباه المجرّد Bare attention. يعتقد البوذيون أننا نستطيع من خلال تهذيب الانتباه أن نتوصّل إلى استبصار الواقع، أي العالم اللحظيّ المتلاشي الذي يجعله الانتباه العاديّ بسيطًا ومقبولًا في نظرنا. فالعقل يضع رقابةً على الحواس لكي يساعدنا على العيش، لكننا بنتيجة ذلك نعيش في عالَم من الظلال. وقد عبّر عن ذلك معلِّم التأمّل البوذي المعاصر غوناراتانا Gunaratana بقوله: «إنّ عاداتنا الإدراكيّة البشريّة غبيّة إلى حدّ كبير... فنحن نتجاهل تسعة وتسعين في المئة من المثيرات الحسية التي نتلقّاها فعليًّا، ونحوِّل البقيّة إلى موضوعات عقليّة متمايزة، ثم نستجيب لهذه الموضوعات العقليّة بطرائق اعتياديّة مبرمجة».

يَنطوي مثَلُ اليقظة Awakening البوذي على فكرة أنّنا نستطيع قطع الروابط التي تجمعنا بماضينا التطوّري، وأنّ بإمكاننا أن نبعث أنفسنا من السبات الذي تمضي فيه بقيّة الحيوانات الأخرى حياتها؛ ها قد تلاشت أوهامنا فما من داعٍ للمعاناة بعد الآن. والحال فإنّ هذه العقيدة ليست في جوهرها سوى عقيدة خلاصٍ أخرى، أكثر براعةً من عقيدة المسيحيين، لكنها لا تختلف عن المسيحيّة في مسعاها

لأن نتخلّص تمامًا عن موروثنا الحيواني.

لكنّ فكرة أنّ بوسعنا تخليص أنفسنا من الوهم الحيوانيّ هي في الواقع الوهم الأكبر على الإطلاق. قد يمنحنا التأمل رؤيةً للأشياء أكثر صفاءً، لكنه يظلّ عاجزًا مع ذلك عن الكشف عنها كما هي في حدّ ذاتها. والدرس المستفاد من علم النفس التطوري والعلم العرفي هو أننا نتحدّر من سلالة ممتدّة، لا يشكّل البشر سوى جزءٍ ضئيلٍ منها؛ وأننا أكثر بكثير من محض الآثار التي تركها البشر الآخرون فينا، فأدمغتنا وحبالنا الشوكية مُشفَّرة بآثار عوالم أقدم بكثير، وجلّ ما يفعله حتى أعمق التأمّل هو تذكيرنا بوهميّتنا. والحال فإن النظر إلى النفس التي نعتقد أنّها نفسنا بوصفها نفسًا وهميّة لا يعني أن نمرّ عبرها لنرى من خلالها شيئًا آخر، بل نحن هنا أمام حالةٍ هي أشبه بالاستسلام للحلم. ورؤيتنا لأنفسنا على أنها أشياء من نسج الخيال تعني يقظةً، لا إلى الواقع، بل إلى حلم جليّ Lucid dream. إنها يقظة كاذبة لا نهايةَ لها.

تعترف التاوية بعجزنا عن اليقظة من حلمنا، ويشتمل هذا الدين الشعبي الصينيّ الأصليّ على العديد من التقاليد: عبادةٌ شعبيّة للسحر، وطقوس دينية، وممارسات تأمليّة وجنسيّة يوظّفها ممارسو اليوغا والخيميائيّون في مسعاهم لإطالة العمر أو تحقيق الخلود. قُرِئَ أحد أشهر نصوص التاويّة، لاوتسه Lao Tzu، في البلدان الغربية، باعتباره دليلًا للمتصوّفة والفوضويينAnarchists . لكنّه في حقيقته أقرب إلى المختارات الأدبيّة Anthology، يأخذ شكل

مجموعة هجينة من المقاطع المنفرِدة المبهمة التي تتلاشى فيها الحواجز بين المنطق والشعر، وينبثق منها دليل متجاوز للأخلاقAmoral عن فنّ الحُكم والبقاء الشخصيّ في الأزمنة العصيبة. أمّا المجموعة التّاوية العظيمة الأخرى فهي تشوانغ تسه Chuang-Tzu، وقد تكون أجزاءٌ منها مستوحاةً من شاعرٍ فيلسوف عاش في الصين في القرن الرابع قبل الميلاد. وهي أقرب من سابقتها لأن تكون نصًّا تصوّفيًّا، لكنها تعبِّر عن رؤية تصوفية مغايرة لكلّ ما يمكن أن نجده في الدول الغربيّة أو في الهند.

تتّصف مجموعة تشوانغ تسه بأنها شكوكيّة بقدر ما هي تصوفيّة، يغيب عنها الانقسام الحاد، المحوري في البوذيّة، بين المظهر والواقع؛ وكذلك محاولة التعالي على وهم الوجود اليوميّ. يرى تشوانغ تسه حياة البشر بوصفها حلمًا، لكنه لا يسعى إلى يقظةٍ منه. ويكتب في أحد المقاطع عن أنه حلُم بكونه فراشة، ثمّ لم يعرف حين يقظته ما إذا كان إنسانًا حلُم بأنه فراشة، أم فراشة تحلُم بأنها إنسان:

في يومٍ من ذات الأيام، رأيت أنا تشوانغ تسه في منامي أنّني فراشة تحوم بمتعة في الأرجاء. وكنت على يقينٍ بأنني فراشة من جميع الوجوه فلم أعرف أبدًا بأنني تشوانغ تسه. ثمّ استيقظتُ من نومي على حين غرّة وإذ بي تشوانغ تسه من جديد، لكنّني عجزت عن أن أحدِّد ما إذا كنت حينها تشوانغ تسه يحلم بأنه فراشة، أم فراشة تحلُم بأنها تشوانغ تسه؟ لا بدّ مع ذلك من وجود اختلافٍ بين تشوانغ تسه والفراشة! هذا ما نسمّيه تحوّل الأشياء.

يشرح إي. سي. غراهام أنّ تشوانغ تسه، خلافًا لبوذا، لم يسعَ إلى يقظةٍ من الحلم، بل حلُمَ بحلمٍ أشدّ وضوحًا: «يستيقظ البوذيون من الحُلم، أما تشوانغ تسه فيستفيق إلى الحلم»، ولا تعني اليقظة إلى حقيقة أنّ الحياة حلُمٌ انصرافًا عنها، بل لعلّها تكون اعتناقًا لها:

تنطوي عبارة «الحياة حلُم» على معنى أنّه ما من إنجاز يدوم، وأنه يمكن للحياة أن تكون مشحونةً بعجائب الأحلام، وأنّنا ننجرف تلقائيًّا عبر الحوادث التي تتبع منطقًا مغايرًا لمنطق الذكاء اليومي، وأنّ المخاوف والندم ليست واقعيّةً، حالها في ذلك كحال الآمال والرّغبات.

ولا يقرّ تشوانغ تسه بفكرة الخلاص مطلقًا، إذ ما من نفس، وما من يقظةٍ من حلم النفس.

لسنا ندري حين نحلم بأننا نحلم، وبينما نحن في عمق أحد الأحلام، نفسّر حلمًا آخر يجري داخله؛ ولن نعرف أنّنا كنّا نحلم حتى نستيقظ، ولن نعرف أننا في الحلم المطلق إلّا حين اليقظة المطلقة.

ليس بمقدورنا التخلُّص من الأوهام، فالوهم شرطنا الطبيعي، لمَ لا نكتفي بقبوله إذًا؟

(14)

التجربة

ليس الفلاسفة المعاصرون من الجرأة بمكان حدّ الزعم بأنّ الفلسفة تعلِّمنا كيف نعيش، لكنّهم يواجهون صعوبةً في تحديد ما تعلِّمه تمامًا. وقد يحدث أن يجازفوا تحت وطأة الإلحاح بالقول إنّ الفلسفة تغرس وضوح التفكير، وهذا هدف وجيه بكل تأكيد. غير أنّ غرس الفكر الواضح يمكن أن يتمّ من خلال دراسة التاريخ أو الجغرافية أو الفيزياء، ولا ينبغي أن تحتاج دقّة العقل إلى قسم جامعيّ خاصّ بها.

قدّمت الفلسفة في العصور الوسطى دعامةً فكريّةً للكنيسة، وخدمت أسطورةَ التقدّم في القرنين التاسع عشر والعشرين. أمّا اليوم، فما عادت تخدم لا الدين ولا عقيدة سياسيّة، إنها موضوعٌ بغير موضوع، وسكولاستيّة بغيرِ سحر العقيدة.

كان للفلاسفة اليونانيين القدماء هدفٌ عملي، هو راحة البال. ولم تكن «الفلسفة» كما مارسها سقراط مجرّد سعيٍ وراء المعرفة، بل كانت أسلوب حياة، وثقافةَ جدلٍ ديالكتيكيّ، وترسانةً من الرّياضات الروحيّة؛ تسعى إلى تحقيق الطمأنينة لا الوصول إلى الحقيقة. والحال فإنّ اكتشاف بيرون Pyrrho – مؤسّس الشّكوكيّة اليونانية – الفلسفات الهادفة إلى السلام الداخلي لا يرجع إلى ذهابه إلى الهند رفقةَ الإسكندر الأكبر Alexander the Great؛ فقد كان اليونانيون القدماء مسبقًا على وفاق تامّ مع معاصريهم في الهند،

وهدفت الفلسفة في نظر شانكارا Sankara وناغارجونا، مثلما في نظر سقراط وأفلاطون؛ إلى الوصول إلى السكينة المتأتّية من التحرّر من العالَم. وينطبق هذا كذلك على يانغ تشو Yang Chu وتشوانغ تسه.

قلّما فكّر الفلاسفة بإمكان ألّا تكون الحقيقة مصدرًا للسعادة، ويرجع ذلك في الواقع إلى أنّهم نادرًا ما أعطوا الحقيقة موضع أولويّة في انشغالاتهم. يحقّ لنا أن نتساءل والحال كذلك عمّا إذا كانت الفلسفة تستحقّ بالفعل ما تدّعيه لنفسها من سلطة، وإلى أيّ مدى هي مؤهَّلة لإصدار أحكام على طرائق التفكير الأخرى. وإذا ما كانت السعادةُ مقصَدنا، فهل سنجدها في محض الهدوء. نجد لدى الكاتب الروسي ليو شيستوف Leo Shestov مقارنةً بين سعي سبينوزا وراء راحة البال، وكفاح باسكال لأجل الخلاص، إذ يقول:

ترى الفلسفة الخيرَ الأسمى Supreme good في النوم الذي لا يقلقه شيء... ولذا فإنها تحرص بشدة على التخلّص من كلّ ما هو مُستغلَق وملغَز وغامض؛ وتتحاشى بقلق مثل هذه القضايا التي سبق وقدّمت إجابات في شأنها. أمّا باسكال فيرى من جانبه في الطبيعة المُستَغلقة والعصيّة على التفسير لمحيطنا وعدًا بوجودٍ أفضل؛ وبذا تصير في نظره كلُّ محاولةٍ لتبسيط المجهول أو اختزاله إلى معلوم نوعًا من التّجديف.

سعى سبينوزا، كحال الرواقيين Stoics القدماء قبله، إلى

التخفُّف من التوتر الداخلي؛ لكن ما المثير للإعجاب إلى هذا الحد في أن تحكمنا الحاجة إلى راحة البال؟ والحال فإنّ مكمن القوّة في التساؤل الذي طرحه شيستوف ظاهر تمامًا للعيان، ولسنا في حاجة لأن نشاطر باسكال مخاوفه وآماله حتى نتمكّن من الوقوف عليه؛ فإذا لم تكن الحقيقة هي القضية موضوع البحث، بل السعادة والحرية، لمَ ينبغي أن تكون الفلسفة صاحبةَ القول الفصل في هذا النقاش؟ ولمَ لا يحظى كلّ من الإيمان والأسطورة بهذا الحقّ معها على التساوي؟

تظاهر الفلاسفة في ما مضى بأنّهم ينشدون الحقيقة في حين كان مسعاهم هو راحة البال، ولعلنا في حاجةٍ لأن نضع لأنفسنا هدفًا مغايرًا اليوم: وهو الكشف عن ماهيّة الأوهام التي بإمكاننا التخلّي عنها، وتلك التي لن نتخلّص منها قط. وبذا نظلّ نسعى إلى الحقيقة، لكن مع التخلّي عن أمل حياة لا وهم فيها، ويصير هدفنا من الآن فصاعدًا هو تحديد أوهامنا التي لا تقهَر، ومعرفة ما الأكاذيب التي نستطيع التخلّص منها وما هي تلك التي يتعذّر الاستغناء عنها؟ تلك هي المسألة، وتلك هي التجربة.

ثالثًا

رذائل الأخلاق

«يمكن الاستدلال على أنّ الإنسان هو أنبل المخلوقات من حقيقة أنّ أيّ مخلوق آخر لم يعترض على هذا الادّعاء».

ج. ك. ليشتنبرغ (G. C. Liechtenberg)

(1)

الخزف، وثمن الحياة

عاش أوتز[18] Utz أسوأ سنوات الحرب في تاريخ بلاده بلامبالاةٍ تامّة، إذ وجد في الاحتلال النازيّ لتشيكوسلوفاكيا وما تلاه من سيطرة الشيوعيين عليها، فرصته لتوسيع مجموعته من القطع الخزفيّة؛ ووظّف كل اتصالاته البشرية لصالح شغفه هذا، فكان على أتمّ الاستعداد للتعاون مع أيّ نظام ما دام يساعده في كَنز ما يتوق إليه من قِطَع جميلة.

قد تبدو حياة أوتز بالغة الغرابة في نظرنا؛ لكن دعونا نتساءل، ما الخطأ بالضبط فيها؟ صحيحٌ أنها حياة فقيرة من مناحيَ عدّة، إذ تفتقر إلى الصداقة العميقة أو الحبّ الرّاسخ أو الالتزام بقضيّة ما؛ لكن ما الذي تختلف فيه من هذا المنحى عن حيوات معظم الناس؟ قد يبدو جذّابًا القول إنّ ما يمايز أوتز عن النسق الشائع للنوع البشري هو تجاوزه البعد الأخلاقي، إذ يكاد يكون على استعدادٍ لأيّ فعلٍ يسهم في تمكينه من قِطع الخزف الصينيّ الفاخر – بما في ذلك تقبُّلٍ حتى أشدّ أنواع الطغيان سوءًا. لكن لنتساءل من جديد، كيف يختلف أوتز في هذا عن بقيّة مواطنيه، وقد كان جلّ ما فعلوه خلال الفترتين النازيّة والشيوعيّة هو التكيّف القاتم مع سطوة القوة القائمة، وهو أيضًا ما يفعله معظم الناس على الدوام في حالات

---

(18) كاسبر أوتز Kaspar Utz هو بطل رواية تحمل اسمه، للكاتب البريطاني بروس شاتوين Bruce Chatwin، نُشِرت عام 1988. (م)

كهذه؟

إن نحن تبنّينا التفكير الشائع بين معظم الناس، فسنرى في «الأخلاق» تميّزًا، باعتبارها مجموعة من القيم التي تفوق بقيّة القيم مكانةً. وبذا سنقول إن الخزف الصينيّ الجميل ثمينٌ جدًّا بلا شكّ ويستحقّ الكثير، لكنّ قيمته لا تضاهي في شيءٍ قيمة الأخلاق إن هي دخلت في تعارضٍ معه... والجمال أمرٌ رائع بحقّ، لكن ليس إن ابتيعَ فكان ثمنه التصرّف بلاأخلاقيّة... وبعبارة بسيطة، إن الأخلاق فائقة الأهمية... مع ذلك، وحتى وإن تبنّينا تفكير معظم الناس، يكفينا أن نتّصف – خلافًا لأكثرهم – بالصّدق مع أنفسنا لكي ندرك أنّ الدّور الذي تلعبه الأخلاق فعليًّا في حياتنا هو أكثر ضآلةً بكثير مما يُفتَرَض به أن يكون، وفق ما تعلّمناه عنها.

تورِثنا مصادر عدّة، وعلى رأسها المسيحية، إيمانًا – أو تظاهرًا – بأنّ للقيم الأخلاقية المكانة العليا مقارنةً بكلّ ما له قيمة. وتبدو الأخلاق في الكتاب المقدَّس وكأنها تأتينا من خارج العالَم: فالصواب هو ما يأمر به الله، والخطأ هو ما ينهى عنه؛ ولأنّ إرادة الله تدعمها، فإنّ الأخلاق تتجاوز في قيمتها كلّ شيء آخر، أكان الخزف الصينيّ الجميل مثلًا، أو المظهر الحسن. وأنت إن أخطأت – أي عصيت الله – ستعاقَب، فالمبادئ الأخلاقية ليست مجرّد قواعد رئيسة لعيشٍ سليم، بل هي أوامر تتحتّم عليك إطاعتها.

قد تبدو هذه نظرةً بدائيّةً إلى حدّ ما، أُبطِلت منذ زمن بعيد. وهي نظرة بدائيّة بالفعل، لكنّ الاعتقاد بها ما يزال شائعًا على أوسع نطاق

اليوم؛ إذ يميل الإنسانويون من أنصار التنوير إلى إبداء تعاطف مع الأهمية القصوى للأخلاق يضاهي في شدّته ما كان لدى مسيحيّي الزمن القديم. أمّا الفلاسفة فمولعون من جانبهم وبإفراط بمناقشة دواعي أن يكون المرء أخلاقيًا، لكنهم لا يشكّكون بأيّ حال في أنّ كون المرء أخلاقيًا هو الخيار الأفضل دائمًا.

إن كان ثمّة درس نتعلّمه من رواية أوتز لـ بروس شاتوين، فهو أنّ أهمية الأخلاق في حياتنا هي محض خيالٍ ليس إلّا. فنحن نستخدمها في الحكايات التي نرويها لأنفسنا وللغير عن حياتنا، لنضفي عليها معنىً قد تفتقر إليه تمامًا لولا ذلك؛ لكننا بفعلنا هذا نحجب حقيقةَ طريقة عيشنا ليس إلّا.

لطالما كانت الفلسفة الأخلاقيّة تمرينًا في الادّعاء، فهي تقدِّم صورة للحياة البشريّة أقلّ واقعيّةً مما نجده في الرواية البرجوازية العادية؛ لذلك فإن نحن أردنا بالفعل مقاربةَ الحقيقة، سيكون علينا توجيه بحثنا نحو مجال آخر.

إليكم هذه الحكاية الحقيقيّة: اغتصب حارسٌ في أحد معسكرات الاعتقال النازيّة فتىً سجينًا لم يتعدّ السادسة عشرة من عمره، ولمعرفته بأنّ السجين الذي يخرج إلى استعراض الصباح من دون قبعة الرأس يُعدَم فورًا رميًا بالرصاص، سرقَ الحارس قبّعة ضحيّته؛ إذ ما إن تُردى الضحية حتى يتعذّر كشف الاغتصاب. من جانبه عرف السجينُ الضحيّةُ أنّ فرصته الوحيدة في النجاة تكمن في إيجاد قبّعة، فما كان منه إلّا أن سرق قبعة نزيلٍ آخر في المعسكر،

نائمٍ حينها في سريره، وبذلك عاش ليروي الحكاية؛ أما السجين الآخر فهو من رُمي بالرصاص.

يصف رومان فريستر Roman Frister، وهو السجينُ الذي سرقَ القبّعة، موت رفيق سجنه فيقول:

سار الضابط والكابو[19] Kapo في الطابور... ورحت أعدّ الثواني فيما هما يحصيان أعداد السجناء، ولكم أردت للأمر أن ينتهي بسرعة. وصلوا إلى الصفّ الرابع، ولم يتوسّل الرجل الذي بلا قبعة للإبقاء على حياته، فالكلّ هنا يعرف قواعد اللعبة، قتَلةٌ وقتلى على السواء؛ ما من حاجة للكلمات إذًا، وسرعان ما دوّت الرصاصة من دون سابق إنذار. سُمِع ارتطام قصيرٌ، وجافٌّ، وبلا صدىً. رصاصةٌ واحدة في الدماغ، هذا ما كانوا يفعلونه، يطلقون عليك رصاصةً في مؤخِّرة الجمجمة، فنحن في زمن حرب وينبغي الاقتصاد في مخزون الذخيرة. لم أرغب في معرفة من كان ذاك الرّجل، كنت مبتهجًا لأنني حيّ.

ما الذي تقوله الأخلاق في شأن ما كان يجدر بالسجين الشاب فعله في هذا الموقف؟ هي تقول إنّ الحياة البشرية لا تُقدَّر بثمن. ممتاز، ولكن أيعني هذا أنه كان عليه القبول بفقد حياته؟ أم أنّ تثمين الحياة غاليًا ينطوي على تبرير كلّ فعلٍ من شأنه أن يحفظ له حياته

(19) الكابو أو السجين الموظّف، كان سجينًا في معسكرات الاعتقال النازية يجري تكليفه من طرف حرّاس قوات الأمن الخاصة بالإشراف على العمل القسري أو القيام بمهام إدارية. (م)

بالذات؟ يُفترَض بالأخلاق أن تكون كونيّة وقطعيّة، لكنّ الدرس الذي نتعلّمه من حكاية رومان فريستر هو أنها في حقيقتها رفاهية، لا يمكن التعويل عليها إلّا في الظروف العادية.

(2)

الأخلاق بوصفها خرافة

لفكرة الأخلاق بوصفها مجموعة من القوانين جذورٌ توراتيّة، فالمعنى الذي تحمله الحياة الصالحة في العهد القديم هو العيش وفق إرادة الله، لكن ما من إشارة في المقابل إلى كونيّة القوانين المفروضة على اليهود؛ والفكرة القائلة بأنّ قوانين الله تنطبق على الجميع بالتساوي هي محض ابتكارٍ مسيحيّ.

يُنظَر عادةً إلى الانتشار العالميّ للمسيحية على أنه خطوةُ تقدُّمٍ على اليهودية، لكنه كان في حقيقته خطوةَ تراجعٍ عنها؛ ذلك أنّ تبنّي قانون واحد ملزمٍ للجميع، يجعل من كلّ طريقة عيشٍ آثمةً، ما عدا واحدة.

قد يكون من المقبول التفكير في الأخلاق من منظور قانوني، في حال قصدنا بها، كما في العهد القديم، أسلوبَ عيشٍ معيّن يجري تقنينه. لكن أيُّ معنى تنطوي عليه في المقابل فكرة القوانين التي تنطبق على الجميع؟ أليست فكرة الأخلاق هذه مجرّد خُرافةٍ بشعة؟

(3)

لاقداسة الحياة البشريّة

بفقدانهم مهارات الخياطة وصيد الأسماك وإشعال النار، عاش سكّان جزيرة تسمانيا Tasmania الأصليون حياةً تفوق ببساطتها حياةَ سكان أستراليا الأصليين Aboriginals في البرّ الرئيس، والذين كانوا قد عُزلوا عنهم بفعل ارتفاع مستويات البحر قبيل نحو عشرة آلاف سنة. ولدى وصول السّفن المحمّلة بالمستوطنين الأوروبيين إلى تسمانيا عام 1772، لم يبدُ على السكان الأصليين أنهم انتبهوا إليها كثيرًا، إذ سرعان ما عادوا إلى أسلوب حياتهم المعتاد، بعدما وجدوا أنفسهم عاجزين عن التعامل مع مشهدٍ لم يكونوا مهيَّئين له بأيّ حال.

لم تكن لديهم أيّ دفاعات لمواجهة المستوطنين، وبحلول عام 1830 انخفض عددهم من نحو خمسة آلاف نسمة إلى اثنتين وسبعين فقط؛ واستُخدموا خلال تلك السنوات في أعمال الرقّ والاستمتاع الجنسي، وتعرّضوا للتعذيب والتشويه، واصطيدوا كالحشرات، وبيعَت جلودهم لقاء مكافآت حكوميّة. ومع كل قتل للذكور، جرت العادة أن يُطلق سراح الناجيات من الإناث وقد عُلِّقت رؤوس رجالهنّ برباط حول أعناقهنّ، أما من لم يُقتَل من الذكور فكان مصيره الإخصاء، في حين يُضرَب الأطفال بالهراوات حتى الموت. وفي عام 1869، حين توفي وليم لانر William Lanner، آخر ذكور سكّان تسمانيا الأصليين؛ قام الدكتور جورج

ستوكيل George Stokell، وهو عضو في الجمعية الملكية لتسمانيا، بفتح قبره ليصنع حقيبة تبغٍ من جلده. وأخيرًا اكتملت الإبادة الجماعية حين توفيت بعد ذلك ببضع سنوات آخر امرأة تحمل "الدم الصافي" للسكان الأصليين.

تنتمي الإبادة الجماعية إلى عالم البشر تمامًا كما الفنّ أو الصلاة، ولا يرجع ذلك إلى أنّ البشر نوعٌ فريدٌ في عدائيّته، فمعدّل الموت العنيف في أوساط بعض القردة يفوق ما يسجَّل لدى البشر – إن نحن نحّينا الحروب جانبًا؛ لكن وكما يشير إي. أو. ويلسون E. O. Wilson، «لو تحصّلت قردة بابون هامدرياس[20] على أسلحة نووية، لدمّرت العالَمَ في غضون أسبوع». القتل الجماعيّ هو أثرٌ جانبيّ للتقدم التكنولوجي، إذ بدءًا من زمن الفأس الحجري، استخدم البشر أدواتهم لذبح بعضهم البعض؛ فالبشرُ إذًا حيواناتٌ صانعةٌ للأسلحة، وبها ظمأ للقتل لا يرتوي.

يشهد التاريخ القديم على ما في البشر من ميل إلى الإبادة الجماعية، ويكتب جارد دايموند Jared Diamond قائلًا:

أفضت جميع حروب الإغريق والطروادين، وروما وقرطاجة، والآشوريين والبابليين والفرس؛ إلى نهاية واحدة مشتركة: تقتيلٌ يطال المهزومَ بغضّ النظر عن الجنس، أو يطال الرجالَ دون النساء اللواتي يجري استرقاقهن.

(20) Hamdryas baboons: من أكبر القردة الموجودة في العالم، وأكثرها اجتماعيّةً. (م)

وليست الإبادة الجماعيّة بأقل تواترًا في الأزمنة الأحدث، إذ وقع بين عامي 1492 و1900 ما لا يقلّ عن ستٍّ وثلاثين إبادة، راح ضحيتها ما يراوح بين عشرات الآلاف وعشرات الملايين من الأرواح. كما وقعت نحو عشرين إبادة جماعية منذ عام 1950، أودت ثلاث منها على الأقل بحياة أكثر من مليون ضحية (في بنغلادش وكمبوديا ورواندا).

أولئك الرجال والنساء المسيحيون الصالحون الذين احتلوا تسمانيا، لم يتركوا لإيمانهم العميق بقداسة الحياة البشرية، أن يقف في طريق مسيرتهم نحو مجالهم الحيوي[21]. وبعد ذلك بقرن من الزمن، لم تحُل قوّة المسيحية في أوروبا دون تحوُّلها إلى موقعٍ لأكبر محاولة إبادة جماعية على الإطلاق. وليست أعداد قتلى الهولوكوست ما يجعل منه جريمةً لا نظير لها، بل هدفه المتمثّل في الفتك بثقافة بأكملها؛ فقد خطّط هتلر لإقامة متحف للثقافة اليهودية، على أن يكون مقرّه مدينة براغ: متحفٍ لشعب منقرض.

تطرّق آرثر كوستلر Arthur Koestler إلى المشروع النازي في روايته «وصول ومغادَرة» Arrival and Departure التي كتبها في زمن الحرب؛ وفيها يفسح المجال أمام إحدى الشخصيات، وهو عبارة عن متفلسفٍ نازي من ذاك النوع الذي وجِد بالفعل في

(21) بالألمانية *Lebensraum*: مفهوم يصف سياسات وممارسات الاستعمار الاستيطاني الذي انتشر في ألمانيا منذ تسعينيات القرن التاسع عشر إلى أربعينيات القرن العشرين. اعتبر هذا المفهوم الدولةَ كائنًا حيًّا، فهي تحتاج إلى مساحة إضافيّة كلما نمت أكثر، ما يبرر توسّع دولٍ على حساب أخرى. (م)

العديد من أرجاء أوروبا حينها، لإطلاق العنان لخطاب يعبّر تمامًا عن الأهداف النازيّة:

ها نحن قد شرَعنا في أمرٍ جديد، أمرٍ مهيب وعظيم يفوق الخيال، فما من مستحيلات أمام الإنسان الآن. ها نحن نهاجم ولأوّل مرّة التركيب البيولوجيّ للعِرق، ونبدأ في استيلاد نوعٍ جديد من الإنسان العاقل Homo sapiens. توصّلنا عمليًّا إلى استكمال مهمّة إبادة الغجر في أوروبا أو تعقيمهم، وستنتهي تصفية اليهود خلال عامٍ أو اثنين. أنا مولَعٌ شخصيًّا بالموسيقى الغجرية، ويمكن ليهوديّ ذكيٍّ أن يسلّيني على نحو ما، لكن يظلّ علينا أن نتخلّص من المورّثة القافزة[22] Nomadic gene في الكروموزوم البشريّ، بمكوّناتها اللااجتماعية والفوضويّة... نحن أوّل من استخدم حقنة تحت الجلد والمشرط وأجهزة التعقيم في ثورتنا.

لم تقتصر هذه الرؤية الفتّاكة على النازيّين وحدهم، بل نجد النظرة ذاتها للإمكانات البشرية في الكثير من أوساط الإنتليجنسيا التقدميّة خلال الثلاثينيات؛ حتى أنّ البعض التمس سمات إيجابيّة حتى في الاشتراكية الوطنية، فلم تكن ألمانيا النازية ديكتاتوريّةً رجعيّةً في نظر جورج برنارد شو George Bernard Shaw، بل رأى فيها وريثًا شرعيًّا للتنوير الأوروبي.

كانت النازيّة مزيجًا مختلطًا من أفكار هجينة، بما فيها الفلسفات الخفيانية Occultist philosophies التي رفضت العلم الحديث،

(22) المورثات القافزة هي مورّثات قادرة على تغيير موضعها ضمن المجين. (م)

غير أنّ من الخطأ النظر إليها مع ذلك باعتبارها معاديةً قطعيًّا للتنوير. صحيح أنّ هتلر احتقر التنوير باعتباره حركة مكرّسة للتسامح والحرية الفردية؛ لكنه في الوقت ذاته، وكحال نيتشه، شاطر التنوير ما يحمله من آمال عظيمة للبشريّة. فمن خلال علم تحسين النسل Eugenics، إيجابًا وسلبًا – أي استيلاد أشخاص ذوي جودة عالية والقضاء على من يُعتَبر أقلّ شأنًا – ستصبح البشريّة قادرة على تأدية المهامّ الهائلة التي تنتظرها؛ ومن خلال التخلّص من التقاليد الأخلاقيّة للماضي والتطهُّر بالعلم، سيصير النوع البشري سيّد الأرض. والحال فإن رؤية برنارد شو للنازيّة لم تكن على هذا القدر من اللاواقعية، بل هي على توافق مع صورة هتلر عن نفسه بوصفه تقدميًّا وحداثويًّا جسورًا.

رأى برنارد شو في كلّ من الاتحاد السوفييتي وألمانيا النازيّة أنظمةً تقدميّة؛ وأردف قائلًا إنهما بذلك يمتلكان الحقّ في قتل الأشخاص المعرقِلين، والفائضين عن الحاجة. وجادل هذا الكاتب المسرحيّ العظيم على امتداد حياته لصالح الإبادة الجماعية باعتبارها بديلًا للسَّجن، فوجد أنّ من الأفضل قتل من لا فائدة اجتماعيةً ترتجى منه، بدلًا من إهدار المال العام على حبسه. ولم تكن هذه الفكرة محض دعابة من دعاباته، ففي حفلة على شرف عيد ميلاده الخامس والسبعين، أقيمت في موسكو أثناء زيارته الاتحاد السوفييتي في شهر أغسطس من عام 1930، أخبر برنارد شو جمهوره شبه المتضوّر جوعًا أنّ أصدقاءه، عندما علموا برحلته إلى روسيا، حمّلوه بالطّعام

المعلّب؛ لكنه – وفق ما قال مازحًا – رمى به كلّه من النافذة في بولندا قبل وصوله إلى الحدود السوفييتية. هكذا سخِر برنارد شو من جمهوره مع معرفته التامّة بظروفه، ولم تحل درايته بأنّ المجاعات السوفييتية مفتعلة، دون تعامله بابتهاجٍ مرِح مع ضحاياها انطلاقًا من قناعته المقصودة والمدروسة بأنّ الإبادة الجماعية لها ما يبرّرها إن هي جاءت لصالح قضيّة التقدّم.

افتقر معظم المراقبين الغربيين إلى رؤية برنارد شو الواضحة، فلم يتمكّنوا من الإقرار بأنّ أكبر جريمة قتل جماعي في العصور الحديثة – وربما في تاريخ البشرية ككل – وقعت في ظلّ نظام تقدميّ، إذ قُتِل بين عامَي 1917 و1959 أكثر من ستين مليون شخص في الاتحاد السوفييتي، ولم يجرِ إخفاء جرائم القتل الجماعي، بل كانت سياسات عموميّة صريحة. كتب كلٌّ من هيلر Heller ونيكريتش Nekrich:

ما من شكٍّ في أنّ الشعب السوفييتي كان على علم بالمجازر الواقعة في الأرياف، لا بل إنّ أحدًا لم يحاول إخفاءها في الواقع. وتحدّث ستالين صراحةً عن «تصفية طبقة الكولاك[23] Kolaks»، وتجاوب معه في هذا جميع قادته ومعاونيه؛ هكذا رأى سكّان المدن بأعينهم آلاف النسوة والأطفال الفارّين من القرى، والمتضوّرين جوعًا.

---

(23) ظهرت مفردة كولاك أواخر حقبة الإمبراطوريّة الروسيّة، وكانت تشير بحسب المسؤولين الروس حينها إلى طبقة الفلاحين الذين امتلكوا أكثر من 3.2 هكتارًا من الأراضي، أي صُنِّفوا ضمن الفلاحين الأثرياء. (م)

يُطرَح أحيانًا تساؤل عن سبب تباطؤ المراقبين الغربيين في إدراك حقيقة الاتحاد السوفييتي، ولا يرجع السبب في الحقيقة إلى صعوبة المعرفة بالأمر، فقد كان كلّ شيءٍ واضحًا في المئات من الكتب التي كتبها الناجون من المهاجرين الوافدين - بل وفي تصريحات السوفييت أنفسهم كذلك. لكنّ الحقائق كانت مزعجة للمراقبين الغربيين إلى حدٍّ جعل الاعتراف بها أمرًا بالغ الصعوبة، فما كان منهم لأجل راحة بالهم، إلّا أن أنكروا ما يعرفونه أو ما يشتبهون في صحّته من وقائع. هكذا وكحال السكان الأستراليين الأصليين في تسمانيا، الذين عجزوا عن رؤية السفن الطويلة التي حملت على متنها نهايتهم، كذلك عجز هؤلاء المفكرون ذوي النية الحسنة[24] Bien-pensants عن رؤية كيف انتهى السعي إلى التقدّم إلى قتل جماعيّ.

كتب جيل إليوت Gil Elliot أنّ «حجم الموت المصنوع بأيدي الإنسان، هو الحقيقة الأخلاقيّة والماديّة المركزية في عصرنا الحاضر»، والحال فإنّ خصوصيّة القرن العشرين لا تأتي من واقع أنه متخَمٌ بالمذابح، بل من حجم القتل الواقع فيه، ومن حقيقة أنه قتلٌ وقع عن نيّةٍ مسبقة، خدمةً لمشروعاتٍ هائلة تسعى إلى تطوير العالَم.

يسير التقدّم والقتل الجماعي جنبًا إلى جنب ويحدثان بالتزامن؛ فمع تضاؤل أعداد قتلى المجاعة والطّاعون، ازداد الموت الناجم عن العنف؛ ومع تقدُّم العلم والتكنولوجيا، ارتفعت سويّة الكفاءة في

(24) بالألمانية: Gutmensch، وهو تعبير ساخر يشير إلى أولئك الذين يحملون رغبة ساحقة في أن يكونوا طيّبين في فكرهم وسلوكهم. (م)

القتل؛ ومع تنامي الأمل في عالم أفضل، تعاظمت وتيرة القتل الجماعي.

(4)

الضّمير

في فترة ما بعدِ ظهيرةِ يوم الأحد الواقع في الثالث والعشرين من شهر أبريل عام 1899، احتشد بالقرب من بلدة نيومانNewman ما يزيد على ألفي جورجيٍّ من ذوي البشرة البيضاء، وصل بعضهم على متن قطار رحلات خاص؛ ليشهدوا إعدام سام هوز Sam Hose، الجورجيّ الأسود البشرة. حضرت عائلات بأكملها لهذا الغرض، وأرسل أولياء الأمور ملاحظات إلى المدارس يطلبون الإذن بالتغيّب لأطفالهم. أمّا أولئك الذين لم يتمكّنوا من حضور العرض، فقد تلقّوا بطاقات بريدية مصوّرة؛ والتُقِطت صور فوتوغرافيّة لحفظ المشهد في الذاكرة.

لدى تلقّي ماري تورنر Mary Turner - وهي امرأة سوداء البشرة في شهر حملها الثامن - نبأ مقتل زوجها في حادثة مماثلة، أقسمت أن تصل إلى مرتكبي هذا الفعل لكي يتلقّوا عقابهم، فاجتمع حشدٌ من الغوغاء وقد قرروا تلقينها درسًا. علّقوها رأسًا على عقب على جذع شجرة، مربوطةً من كاحليها المشدودين معًا، وفيها كانت ما تزال حيّة، بقروا بطنها بسكينة، فسقط وليدها من رحمها وتولّى أحد أفراد الحشد تحطيم رأسه. ثمّ وبإطلاق مئات الرصاصات إلى جسدها، قُتِلت ماري تورنر.

ماذا بشأن أولئك الأطفال الذين التُقِطت صورهم أثناء مشاهدة حوادث كهذه، هل أُثقِلوا بمشاعر الندم لبقية حياتهم؟ أم أنهم يسترجعون ما حدث بحنين ورضىً هادئ؟

بات معروفًا منذ زمن بعيد أنّ الأشخاص الذين يؤدّون عادةً أعمالًا تنمّ عن لطف عظيم، قلّما يُغفَر لهم ذلك؛ وينطبق الأمر كذلك على أولئك الذين يتعرَّضون لمظالم لا مجال لإصلاح ما نجم عنها من ضرر. فمتى سيُغفَر الهولوكوستُ لليهود؟

تخبرنا الأخلاق أنّ الضمير ينطق دائمًا ضدّ القسوة والظلم، حتى وإن لم يلقَ الآذان الصاغية في كلّ مرة، لكنّ الواقع هو أنّ الضّمير يباركُ القسوة والظلم – ما دام بالإمكان دفن ضحاياهما بصمت.

(5)

موت التراجيديا

كتب هيغل أنّ التراجيديا هي اصطدامُ الحقّ بالحق. والحال فإنّ التراجيديا توجد بالفعل حين تتعارض التزاماتٌ كبرى بصورة لا تقبل التوفيق، فينطوي حينها كلّ تصرّف نقوم به على خطأ؛ لكن ما من رابط يجمع التراجيديا بالأخلاق بالرغم من ذلك.

تعود بداية التراجيديا كجنس أدبي متمايز إلى هوميروس Homer، لكنّ ولادتها الأولى لم تكن في أغنيات الإلياذة التي نقرؤُها اليوم، فقد أبصرت النور في تلك الشخوص المقنّعة المجبولة من مزيجٍ من حيواناتٍ وآلهة، والتي اعتادت أن تحتفل بدورة

الطبيعة في مهرجانات العصور الغابرة. ولِدت التراجيديا في الجوقة التي غنّت حياة ديونيسوس وموته الأسطوريَّين، وكما ذكرت جيمبوتاس Gimbutas، فقد كان من شأن «التوظيف الطقوسيّ لمشاركين مقنَّعين، من الثياسوتس[25] Thiasotes أو التراجي Tragio [26]، أن أفضى في نهاية المطاف إلى ظهورهم على المسرح، وإلى ميلاد التراجيديا».

ولدت التراجيديا من الأسطورة لا من الأخلاق، وبروميثيوس Prometheus وإيكاروس Icarus بطلان تراجيديّان، لكنّ الأساطير التي يظهران فيها لا تمتّ بصلة إلى المعضلات الأخلاقية، وكذا هو حال التراجيديات اليونانيّة العظيمة جميعها.

وإذا ما كان يوريبيدس Euripides أكثر كتّاب المسرح اليونانيين تراجيديّةً، فليس مردّ ذلك إلى تناوله الصراعات الأخلاقية، بل إلى حقيقة أنه فهِم أن ليس في وسع العقل Reason أن يكون مرشِد الحياة ودليلَها. رفض يوريبيدس الاعتقاد بأنّ سقراط وضعَ أساس الفلسفة، أي رفضَ، بتعبير دودزDodds: «أن يكون الخطأ الأخلاقي، كحال الخطأ الفكريّ، نتاجَ فشلنا في استخدام ملَكة العقل التي نحوزها؛ وأنّه بالتالي قابل للعلاج لدى وقوعه، من

(25) *Thiasotes* هم في الأساطير اليونانية القديمة مجموعات من المحتفلين المخمورين من حاشية الإله ديونيسوس. (م)

(26) *Tragio*، وتعني الماعز، وتشير إلى كهنة ديونيسوس الذين كانوا يظهرون في جوقةٍ مرتدين زيّ الماعز، وينشدون أبياتًا مفعمةً بالحزن والأسى. (م)

خلال عمليّة فكريّة، تمامًا مثلما يُعالَج الخطأ الفكري».

يوريبيدس بعيدٌ تمامًا إذًا، كحال هوميروس، من الإيمان بفكرة وحدة المعرفة والخير والسعادة. وبالنسبة إلى كلا الكاتبين، ولدت التراجيديا من مواجهةٍ بين الإرادة البشريّة والقَدر. والحال فإنّ سقراط دمّر تلك النظرة القديمة للأمور، فالعقل بنظره مكّننا من تجنّب الكارثة، أو لعلّه أظهر لنا أنّه ما من أهمية للكارثة؛ وهذا ما قصَده نيتشه حين كتب أنّ سقراط تسبّب في «موت التراجيديا».

ليس اصطدام الحقّ بالحقّ صميمَ التراجيديا، بل إنها توجد حين يرفض البشر الإذعان للظروف التي ليس باستطاعة الشجاعة ولا الذكاء إيجاد مخرجٍ منها. تمسُّ التراجيديا أولئك الذين راهنوا ضدّ كل الصعاب، أمّا قيمة أهدافهم فلا صلة لها بالأمر البتة؛ إذ قد تكون حياة مجرمٍ تافهٍ تراجيديّةً، في حين تكون تافهةً تمامًا في المقابل حياة سياسيّ عالميّ.

تلاقى المسيحيون والإنسانويون في عالمنا اليوم على جعل التراجيديا أمرًا مستحيلًا. ففي نظر المسيحيّين، ليست التراجيديات سوى نِعَم مستترة: والعالَم – كما عبّر عنه دانتي Dante – هو كوميديا إلهيّة؛ إذ توجد في الآخرة حياةٌ بعد الموتِ تكفكَف فيها كلّ الدموع. أما من منظور الإنسانويّين، فباستطاعتنا التطلُّع إلى زمنٍ يحظى فيه الناس جميعًا بفرصة حياةٍ سعيدة؛ وريثما نصل إليه، يمكن اعتبار التراجيديا تذكيرًا تنويريًّا بكيفية الازدهار في المِحَن. لكن إنْ وضعنا كلّ هذه جانبًا، سنجد أنّ إكبار البشر الذين يعيشون أقصى

درجات المعاناة لا يحدث في الواقع إلا في خطب المواعظ، أو على خشبات المسارح.

في عام 1929 اعتُقِل الكاتب فارلام شالاموف Varlam Shalamov لأول مرة؛ وشالاموف هو، على حدّ تعبير الناجي من الغولاغ، غوستو هرلينغ Gustaw Herling: «الكاتبُ الذي ينبغي أن يحني رؤوسَهم أمامهُ جميع أدباء الغولاغ، بما في ذلك سولجنيتسنSolzhenitsyn ». كان حين اعتقالِه الأول طالبًا في جامعة موسكو لم يتجاوز الثانية والعشرين من عمره، وحُكِم عليه بثلاث سنوات من الأشغال الشاقة في سولوفكيSolovki ، وهي جزيرة جرى تحويلها من دير أرثوذكسي إلى معسكر اعتقال سوفييتي. ثم أعيد اعتقاله من جديد عام 1937 وحكِم بخمس سنوات في كوليما Kolyma شمال شرقي سيبيريا. تقول بعض التقديرات المتحفِّظة إنّ نحو ثلاثة ملايين شخص لقوا حتفهم في معسكرات القطب الشماليّ هذه، وكان الموت يطال ثلث السجناء على الأقل في كلّ عام.

أمضى شالاموف سبعة عشر عامًا في كوليما، وكتب مجموعته القصصية «حكايات كوليما»Kolyma Tales بأسلوب تشيخوفيّ مقتضب، لا أثر فيه مطلقًا لتلك النغمة المواعظيّة التي صبغت أعمال سولجنيتسن. غير أننا نلمح مع ذلك رسالةً متضمّنةً هنا أو هناك، ما بين السطور أو في بعض التعليقات الجانبيّة المقتضبة العرَضية، يقول: «ذاك الذي يعتقد أنّ بمقدوره التصرّف خلافًا لما يفعل، لم

يحدث أن لامسَ يومًا قعر الحياة الحقيقي؛ ولم يضطرَ يومًا لأن يلفظ آخر أنفاسه في "عالم بلا أبطال"».

كانت كوليما مكانًا انتفت منه الأخلاق، ففي العالم الذي أسماه شالاموف بسخرية مُرّة «حكايات الجنيّات الأدبيّة»، تتشكّل روابط إنسانيّة عميقة تجمع الناس في أزمنة التراجيديا والحاجة؛ لكن على أرض الواقع، لم يكن باستطاعة أيّ روابط صداقة أو تعاطف أن تتّصف بما يكفي من الشدّة والثبات لتسمح بالنجاة في كوليما، كتب شالاموف: «إن استطاعت التراجيديا والحاجة تجميع الناس معًا وأفضت إلى صداقاتٍ بينهم، فالحاجة لم تكن شديدةً إذًا والتراجيديا لم تكن عظيمة». بنضوب كلّ معنىً من حياتهم، قد يبدو أن ما من سبب يدفع بالسجناء للمضيّ قدمًا، لكنّ معظمهم كان مع ذلك أضعف من أن يغتنم فرصةً تسنح بين حين وآخر لإنهاء حياته بطريقة يختارها بنفسه: «ثمةَ أوقات ينبغي فيها على المرء أن يسرع، لئلا يفوّت إرادته في الموت»، هكذا ساروا بغير اكتراثٍ نحو موتٍ بلا معنى، محطّمين جوعًا وبردًا.

كتب شالاموف: «يوجد هناك [في كوليما] الكثير مما ينبغي على المرء ألّا يعرفه، وألّا يراه؛ وإن حدث ورآه، فالأفضل له أن يموت». ثمّ بعد عودته من المخيّمات، أمضى ما تبقّى من حياته رافضًا نسيان ما رآه، وكتب في وصف رحلة عودته إلى موسكو:

بدا الأمر كما لو أنني استيقظت للتوّ من حلم دامَ سنوات، ثم غمرني الخوف على حين غرّة وغرق جسدي في عرقٍ بارد. كنت

مذعورًا من قوة الإنسان الرهيبة، من رغبته في النسيان، وقدرته عليه. أدركت أنني كنت على استعداد لأن أنسى، وأن أحذف بجرّةٍ قلم عشرين عامًا من حياتي. وما إن فهمت هذا حتى تمالكتُ نفسي، وعرفت أنني لن أسمح لذاكرتي بنسيان شيءٍ مما رأيت؛ حينها استعدتُ هدوئي، واستسلمت للنوم.

لا تكون الحياة البشريّة في أسوأ حالاتها تراجيديّةً، بل خاويةً من المعنى، حيث الروح محطَّمةٌ والحياة تمشي الهوينى؛ وما إن تهوي الإرادة حتى يُنحّى قناع التراجيديا جانبًا، ولا يتبقى سوى المعاناة وحدها. وليست رواية الحزن الأخير ممكنةً، فلو استطاع الموتى الكلام لما فهمناهم؛ يبدو من الحكمة إذًا أن نتمسّك بصورة التراجيديا، ذلك أنّ كلّ ما يمكن أن تفعله الحقيقةُ إن كُشف النقاب عنها هو أن تعمينا، كما كتب تشيسلاف ميلوشCzeslaw Milosz:

لا ينظُر بعينيّ الإله من أفلت من العقاب.

أطلِق سراح شالاموف من معتقل كوليما عام 1951، لكنه منِع من مغادرة المنطقة. ثمّ سمح له بمغادرة سيبيريا عام 1953، لكن مع منعه من العيش في مدينة كبيرة. وعاد إلى موسكو أخيرًا بحلول عام 1956 ليكتشف تخلّي زوجته ونكران ابنته. وبحلول عيد ميلاده الخامس والسّبعين، كان يعيش وحيدًا في مأوىً لكبار السن، ضريرًا وشبه أصمّ ويعاني من صعوبة بالغةٍ في الكلام؛ أملى في ذلك الوقت عددًا من القصائد القصيرة على صديقٍ وحيد كان يزوره بين حينٍ وآخر، ونُشِرت هذه القصائد في الخارج. ثمّ نقِل بنتيجة ذلك

من مأوى المسنّين – وقد أبدى مقاومة شديدة، ولعلّه كان يعتقد أنه سيُرسَل من جديد إلى كوليما– وأودع مستشفىً للأمراض العقلية. بعد نقله بأيامٍ ثلاثة، وبتاريخ السابع عشر من يناير عام 1982، «توفّي في غرفته الصغيرة بنوافذها ذات القضبان الحديدية، وقبالة بابٍ مبطَّن، به فتحة تجسّس مستديرة».

(6)

العدالة والموضة

تشجِّع الفلسفة السقراطية والديانة المسيحية على الاعتقاد بأبديّة العدالة، لكنّنا قلّما نجد في واقع الأمر أفكارًا تفوق العدالةَ وقتيّةً.

هيمنت نظرية العدالة لجون رولز John Rawls على الفلسفة الأنجلو–أمريكية على امتداد جيلٍ كامل، وتسعى هذه النظريّة إلى وضع توصيف للعدالة يتوافق بالتمام مع الحدس الأخلاقي للإنصاف الذي يحظى بقبول واسع النطاق؛ وهو توصيف لا ينبني بالتالي على أيٍّ من المواقف المثيرة للجدل في الأخلاق. ولقد كان من شأن هذا الاعتدال في الرؤية أن أفضى في المحصّلة إلى نتاج له هيئة تعليقٍ ورِع على المعتقدات الأخلاقية المتعارف عليها لا أكثر.

يتحاشى أتباع رولز البحث عن كثب في حدوسهم الأخلاقية، ولعلّهم محقون في هذا؛ ذلك أنهم لو أخضعوا هذه الحدوس للفحص والتدقيق، لتبيّنوا أنّ لها تاريخًا – وهو غالبًا تاريخٌ قصير زمنيًّا إلى حدٍّ ما. يعلم الجميع اليوم أنّ اللامساواة خطأ، وقبل نحو

قرنٍ من الزمان كان الجميع يعلم أنّ المثليّة الجنسيّة خطأ؛ ويتّصف ما يحمله الناس من حدس في شأن المسائل الأخلاقية بأنه حسيٌّ تمامًا، فضلًا عن كونه سطحيًّا وعرضيًّا إلى أبعد حدّ.

لا تختلف المعتقدات المساواتيّة التي تتأسس عليها نظريّة رولز عن الأعراف الجنسيّة التي اعتُقِد يومًا بأنّها تشكّل جوهر الأخلاق، ففي الحالتين، تحظى أمور تتّصف بطابع المحليّة وقابلية التبدُّل بكثيرٍ التبجيل، ويُنظَر إليها باعتبارها الجوهر الصّميم للأخلاق. لكن ما إن يمضي أوان الآراء السائدة المتعارَف عليها، حتى يأتي تقليد جديد فيأخذ محلّ الإجماع المساواتيّ الحالي، ويحمل كسابقه يقينًا مطلقًا بأنه ينطوي على الحقيقة الأخلاقية الثابتة.

العدالة صنيعة العادة، وحيثما تشهد العادة حالة من عدم الاستقرار، فإن تعليماتها تصير عتيقةً بائدة. وأفكار العدالة ليست أبديّة إذًا، وليس لها أن تدوم بأكثر مما تفعل الموضة في عالم أزياء القبّعات.

(7)

ما يعرفه كلّ رجلٍ إنكليزي كريم المحتد

كتب جورج برنارد شو يومًا أنّ الرجل الإنكليزي كريم المحتد لا يعرف شيئًا عن العالَم، ما خلا الفرق بين الصواب والخطأ. ينطبق هذا القول إلى حدٍّ كبير على فلاسفة الأخلاق، فهم يعتقدون، كحال أولئك الرجال الإنكليز الذين كتب عنهم برنارد شو، بأنّ جهلهم فضيلة.

(8)

التحليل النفسي والحظّ الأخلاقي

نرث عن مفكّري عصر التنوير إيمانهم بأنّ بوسع أيّ شخص أن يكون صالحًا، لكنّ أعمال أعظم مفكّرٍ تنويريٍّ في القرن العشرين لا تقود مطلقًا إلى استخلاص نتيجة كهذه؛ إذ تفيد حصيلة الأعمال التي قدّمها لنا فرويد بأنّ صلاح المرء هو محض مصادفةٍ ليس إلّا.

يعلّمنا فرويد أنّ لطف أيّ إنسان أو قسوته، وامتلاكه حسًّا بالعدالة أو افتقاره إليه، يتوقّف على ما عاشه من حوادث في طفولته. ونحن جميعًا على دراية تامّة بأنّ هذا القول صحيح، لكنه مع ذلك يتعارَض مع الكثير مما ندّعي الإيمان به. لسنا قادرين على التخلّي عن الادّعاء بأنّ باستطاعة أيّ شخص أن يكون صالحًا، لأننا إن فعلنا، سيصير لزامًا علينا الإقرار بأن صلاح المرء هو إحدى هبات حُسن الطّالع، تمامًا كما الجمال أو الذكاء؛ وسيصير علينا القبول بأننا حين نتمسّك بكل قوانا بحرية الإرادة في بعض فصول حياتنا، تكون حرية الإرادة هذه في حقيقتها مجرّد وهم لا أكثر؛ وسنضطر إذًا للاعتراف بما نأبى إلا أن ننكره جميعًا، وهو أنّ كون المرء جيّدًا هو نتاج الحظ الجيّد. والحال فإنّ فرويد، بدفعنا إلى مواجهة هذه الحقيقة الحرِجة، ترك في مفهوم «الاخلاق» جرحًا أعمق مما فعل نيتشه.

(9)

الأخلاق باعتبارها شهوانيّة

قد يضيف الشعور بالذنب بعضًا من النكهة إلى الرذائل التي ما كانت لتحظى بأي انتباه لولا اقترانها به، وما من شكٍّ في أن البعض ممن اعتنق المسيحية كان يسعى إلى إثارةٍ ما عادت توفّرها له المتع الحسيّة الصرف. خذ مثالًا غراهام غرين Graham Green وقد وظّف بشهوانيّة حسّ الخطيئة الذي اكتسبه باعتناقه الكاثوليكية. والحال فإنّ الأخلاق قلّما جعلت منّا أشخاصًا أفضل، لكنّها في المقابل أثرَت بالتأكيد رذائلَنا.

ينكر ما بعد المسيحيين على أنفسهم مُتع الذنب، وتتورّد وجوههم خجلًا وهم يوظِّفون ضميرهم المضطرب لأجل إضفاء نكهة على ملذاتهم التي لا طعم لها، ونجدهم بنتيجة ذلك يفتقرون بوضوح إلى بهجة الحياة. ففي أوساط أولئك الذين كانوا يومًا مسيحيين، لا يمكن أن تحتدم المتعة إلّا إن امتزجت بإحساس التصرّف بشكل غير أخلاقي.

(10)

شغفٌ بالحذر

لم يكفّ الفلاسفة يومًا، منذ زمن سقراط وحتى الآن، عن التساؤل بلا كلل عن موجبات أن يكون المرء أخلاقيًّا. لكن تساؤلًا آخر أكثر إثارة للاهتمام يطرح نفسه هنا، وهو الذي يخصّ موجبات أن يكون المرء حذِرًا، ما الدّاعي لأن أنشغل بما سيحدث معي في

المستقبل؟

لطالما شغِف الفلاسفة بالحذر، منذ أوان سقراط فما بعده، إذ جاهدوا لإظهار أنّ الشخص الحذِر سيتصرّف دومًا على نحوٍ أخلاقي؛ ولربما كان من الأفضل لو أنهم وظّفوا جهودهم هذه الجهود في تناول الأثرة بدلًا من ذلك.

لماذا ينبغي لأهدافي المستقبليّة أن تكون أكثر أهميّة من تلك التي لديّ الآن؟ الأمر ليس أنّها قصيَّة فحسب، لا بل وافتراضيّة أيضًا؛ وقد تكون أقلّ جدارةً بالسعي لأجلها، يتساءل جورج سانتايانا George Santayana في هذا الصدد فيقول: «لمَ يجب على شابٍّ أن يقمع شغف البدايات فيه، لصالح المصالح الدنيئة لشيخوخته الذابلة؟ ولمَ قد يكون ذاك العجوز الإشكاليّ الذي لربّما يحمل اسمه بعد مضيّ خمسين عامًا أقرَب إليه اليوم من أيّ مخلوق خياليّ آخر؟». والحال فنحن لسنا بحاجة لأن نشارك سانتيانا رؤيته عن الشيخوخة حتى ندرك أنّ سؤاله هذا غير قابل للإجابة، إذ ليس انشغالك بما ستكون عليه في المستقبل بأقلّ عقلانيّةً من الانشغال بنفسك اليوم، ناهيك عن أنّ نفسك المستقبليّة ليست أقلّ جدارة بالاهتمام من نفسك الحالية.

(11)

سقـراط، مبتكر الأخلاق

لربّما لم يكن سقراط ذاك العقلاني المتشكّك الذي صوّره أفلاطون، بل لعلّه كان بالأحرى سفسطائيًّا مرِحًا يرى في الفلسفة

رياضةً لا أحد يأخذها على محمل الجدّ، ولا سيّما هو نفسه. مع ذلك فقد كفّت الأخلاق بتأثيرٍ من سقراط عن أن تكون، كما رآها هوميروس، فنًّا للعيش السليم في عالمٍ من الخطورة؛ واستحالت بحثًا عن خير فائقٍ لا يمكن لشيء تدميره، وقيمةً فاعلةً فريدةً تهزم كلّ ما عداها، وتصون من التراجيديا أولئك الذين يحيَون بها.

في العالَم اليوناني حيث أنشِدت أغنيات هوميروس، كان من المسلَّم به الاعتقاد بأنّ حياة الجميع محكومة بالقَدر والمصادفة؛ وحياة البشر في نظر هوميروس هي سلسلة من الحوادث الطارئة، وكل خيرٍ فيها ضعيفٌ أمام الثروة. لم يرضَ سقراط بهذه الرؤية التراجيديّة العتيقة، واعتقد بوحدة الفضيلة والسعادة، إذ ما من شيء قادر على إيذاء الإنسان الصالح بحقّ؛ وبذلك أعاد تصوُّر الخير ليصنع منه شيئًا غير قابلٍ للتدمير، إذ فوق كلّ خيرٍ في حياة الإنسان – الصحة والجمال والمتعة والصداقة وحتى الحياة ذاتها – خيرٌ أعلى يفوقها جميعًا. تحوّلت هذه الفكرة عند أفلاطون إلى مثَل الخيرForm of the Good ، أي الالتحام التصوّفي لجميع القيَم في كلٍّ روحيٍّ متناغم، وهي فكرة استُدمِجت لاحقًا في المفهوم المسيحيّ عن الله. لكنّ القول بأنّ الأخلاق تتعلّق بقيمةٍ ما تتجاوز ما هو طارئ وعرضيّ، قيمةٍ بإمكانها أن تطغى بطريقة ما على كلّ الخسارات وسوء الطالع مهما كان؛ هو قولٌ جاءنا من سقراط، فكان هو مبتكر «الأخلاق».

عادةً ما نفكّر في الأخلاق بوصفها مجموعة من القوانين أو

القواعد التي ينبغي أن يطيعها الجميع، ونرى فيها نوعًا خاصًّا من القيمة، يسمو على كلّ ما عداه. هكذا تنطوي الأخلاق على مجموعة من التعصّبات التي نرثها عن المسيحيّة في جزءٍ منها، وعن الفلسفة اليونانيّة الكلاسيكية في جزءٍ آخر.

لم تكن هنالك أخلاقٌ في عالَم هوميروس، ومع أنّ أفكارًا عن الخطأ والصواب وجِدت فيه بالتأكيد، إلّا أنها لم تأخذ شكل مجموعة من القواعد التي يجب على الجميع اتّباعها، أو نوعٍ خاصٍّ من القيم الفائقة التي تغلب كلّ ما عداها؛ كانت الأخلاق تتعلَّق بفضائل كالشجاعة والحكمة، لكن حتى أشجع الناس وأحكَمهم قد يهبِط في دروب الهزيمة والخراب.

أما نحن فنفضِّل أن نرسي حياتنا – أقلّه في العلن –على أساس الادّعاء بأنّ الأخلاق ستنتصر في نهاية المطاف، لكننا لا نؤمن بهذا الادّعاء بحقّ لأننا نعرف في أعماقنا أنّ ما من شيء بإمكانه جعلنا منيعين ضدّ القدر والمصادفة؛ ونحن في هذا أقرب بتفكيرنا إلى اليونانيين القدامى ما قبل سقراط، منّا إلى الفلسفة اليونانيّة الكلاسيكيّة.

(12)
الأخلاق اللاأخلاقيّة

يزدهر البشر في ظروف تدينها الأخلاق، فيتوقّف سلام جيلٍ ورفاهه على ما عاشته أجيال سابقة من مظالم؛ وليست الحساسيات الرقيقة للمجتمعات الليبرالية في حقيقتها سوى ثمرة الحرب

والإمبراطورية. وينطبق القول ذاته على الأفراد، فالرِّفق يزدهر في ظلّ الحياة الآمنة، أمّا أولئك الذين كافحوا كثيرًا ضدّ الصّعاب، فقلّما يمتلكون ثقة غريزيّة قويّة بالآخرين. ولا تستطيع الصفات التي نقول إنها تحمل القيمة الأعلى أن تصمد في الحياة العادية، ومن حسن الحظّ أنّ القيمة التي نمنحها إياها في حقيقة الأمر لا تكافئ ما ندّعيه قولًا. كما أنّنا نعجَب بالكثير من الأمور التي تتأتّى في الحقيقة من أحوالٍ نحكم عليها بالشرّ أو بالخطأ، وينطبق هذا على الأخلاق في حدّ ذاتها.

لطالما أُدين كتاب «الأمير» The Prince لمكيافيلي Machiavelli باعتباره يبشِّر باللاأخلاقية، فهو يطرح فكرة أنّ أيّ شخص يحاول أن يتّصف بالنُّبل في سياق الصّراع على السلطة سينتهي به الأمر إلى عناءٍ كبير: إذ يتطلّب الفوز بالسلطة والاحتفاظ بها قدرةً Virtu وجسارةً وموهبةً في الرّياء (وما تزال تعاليم مكيافيلي مَعيبة حتى في وقتنا الحاضر، الذي يرغب الكلّ فيه أن يكون أميرًا). وكذلك هوجِم كتاب هوبز اللفياثان[27] Leviathan لأنه لاحظ كيف تكون القوة والاحتيال فضائلَ في الحروب. من جانبه يقدِّم كتاب برنارد ماندفيل Bernard de Mandeville، المعنون حكاية النّحل The Fable of Bees درسًا مفاده أنّ الرّخاء تقوده الرّذيلة ويحرِّكه الجشع والغطرسة والحسد. وإذا ما احتفظ نيتشه إلى يومنا هذا بقوة إحداث الصدمة، فمردّ ذلك إلى أنّه أظهر أنّ بعض

(27) العنوان الكامل لكتاب هوبز في نسخته المترجمة إلى العربية هو: اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. (م)

الفضائل التي تحظى بأشدّ إعجابنا هي في حقيقتها عبارة عن تصعيدٍ لدوافع تحظى بأشدّ إداناتنا، مثل القسوة والحقد.

تظهر الحقيقة المحرَّمة مرئيّة وجليّةً لدى هؤلاء المؤلِّفين، ولا تقتصر هذه الحقيقة على فكرة أن لا علاقة للحياة الصالحة بالأخلاق، بل وتضيف إليها أنّ الحياة تزدهر بفضل «اللاأخلاق».

لطالما تهرَّب فلاسفة الأخلاق من هذه الحقيقة، وكان أرسطوAristotle هو من بدأ هذا التملُّص في سياق تقديم مذهبه في الوسطيّة Doctrine of the Mean، والذي يقول إنّ الفضائل تزدهر معًا وتتلاشى معًا؛ فالشجاعة والحذر والعدالة والتعاطف، تكون جميعها متطورة للغاية في الرجل الأفضلThe best man (ولننتبه هنا أنّ أرسطو لا يتكلَّم إلّا على الذكور). لكن الواقع هو أنّ الفضائل قد تكون متنافسة في ما بينها، الأمر الذي لاحظه أرسطو نفسه: إذ قد تقود روح عدالةٍ صارمة إلى إقصاء التعاطف، لا بل وأسوأ من ذلك بعد، قد يحدث أن تعتمد «الفضيلة» على «الرّذيلة»، فتترافق الشجاعة غالبًا ببعض الطيش المتهوّر. لا يمكن وضع قوالب واحدة لجميع البشر حين يتعلَّق الأمر بالرذيلة والفضيلة.

فلسفة الأخلاق هي فرعٌ تخيليٌّ إلى حدّ بعيد، ومع ذلك، لم يحدث أن كتب فيلسوفٌ روايةً عظيمة بعد. ولا ينبغي أن تثير هذه المعلومة الدهشة فينا، ذلك أنّ الفلسفة لا تعطي الحقيقةَ حول حياة الإنسان أيّ أهمية تُذكَر.

(13)

فتشيّة الاختيار

ما من شيء في نظرنا اليوم يفوق أهميّةً إمكان أن نعيش وفق اختيارنا، ولا يرجع ذلك إلى أنّ للحرية في زماننا قيمة تتجاوز قيمتها في الأزمنة القديمة، بل إلى أننا بتنا نماهي بين الحياة الصالحة والحياة المختارَة.

في المقابل، كان ما يجعلنا بشرًا في نظر اليونانيين ما قبل سقراط هو حقيقة أنّ حياتنا مؤطّرة بحدود. فجميع ملامح حياتنا – كأن يولد أحدنا إنسانًا في زمان ومكان بعينهما، قويًّا أو ضعيفًا، سريعًا أو بطيئًا، شجاعًا أو جبانًا، جميلَ المظهر أو قبيحه، وفي معاناة من التراجيديا أو في منجاة منها – كلُّها توهَب لنا ولا مجال أمامنا لاختيارها، ولو أمكن لليونانيين تخيُّل حياةٍ من دون هذه الملامح، لما أدركوها بوصفها حياةً لبشر.

ولكم كان اليونانيون القدامى على حقّ، فمثال الحياة المُختارَة لا يتوافق مع طريقة عيشنا؛ ونحن لسنا صُنّاع حياتنا، لا بل ولسنا مشاركين ولو جزئيًّا في صناعة الأحداث الأكثر تأثيرًا فينا، ويكاد يكون كلّ ما هو بالغ الأهميّة في حياتنا واقعًا خارج نطاق اختيارنا. فزمن مولدنا وموضعه، ووالدَينا، وأوّل لغة نتحدّث بها، هذه جميعها مصادفات لا خيارات؛ ووحده التدفّق العَرضي للأمور هو ما يشكِّل أكثر علاقاتنا مصيريّة؛ فحياة كلّ واحدٍ منّا هي فصلٌ في مجموعةٍ من الحوادث.

وعليه فإنّ الاستقلاليّة الشخصيّة هي نتاج خيالنا لا طريقة عيشنا، لكن ها نحن نجد أنفسنا وقد ألقي بنا في زمنٍ فيه كلّ شيء موقّت. فالتقنيات الجديدة تغيّر كلَّ يومٍ حياتنا وليس بالإمكان استرجاع تقاليد الماضي، وفي الوقت ذاته ليست لدينا سوى فكرة متواضعة عمّا سيحمله لنا المستقبل؛ إننا مرغمون على العيش كما لو كنّا أحرارًا.

تعكس عبادة الاختيار حقيقة أنّ علينا ارتجال حياتنا، وأنّ عجزنا عن التصرّف لهو بخلاف ذلك دليلٌ على انعدام حريّتنا. صار الاختيار طقسًا فتشيًّا، مع أنّ الفتش يتحدّد بالتمام بكونه ليس موضوع اختيار.

(14)

فضائل الحيوان

إن كنت تبحث عن أصول الأخلاق، ما عليك سوى تأمّل حياة الحيوانات الأخرى؛ فجذور الأخلاق تكمن في فضائل الحيوان، وليس باستطاعة البشر العيش بشكل ملائم من دون الفضائل التي يتشاركونها مع أنسبائهم من الحيوانات.

ليست هذه الفكرة بجديدة، إذ لاحظ أرسطو منذ ألفين وخمسمئة عام أوجه التشابه بين البشر والدلافين. ووجد أنّ الدلافين تشبه البشر في تصرُّفها قصديًّا لتحقيق غايات خيّرة في الحياة، وتستمتع بممارسة قوّتها ومهاراتها، وتبدي سمات مثل الفضول والشجاعة. يرى أرسطو إذًا أن ليس البشر وحدهم من يتمتّع بحياة أخلاقية،

وهو بتفكيره هذا يتوافق مع نيتشه الذي كتب:

إنّ للعدالة، مثل الحذر والاعتدال والشجاعة – أي كلّ ما يدخل وبإيجاز تحت مُسمّى الفضائل السقراطيّة – أصلٌ حيواني: إنها نتاجٌ لذاك الدافع الذي يعلّمنا البحث عن الغذاء والإفلات من الأعداء. فإذا ما اعتبرنا إذًا أنّ جلّ ما فعله الإنسان الأعلى هو أن يصير أكثر سموًّا وارتقاءً في طبيعة غذائه، وفي تصوّره عن كلّ ما هو مؤذٍ له، فلن نكون مخطئين عندها في وصف الظاهرة الأخلاقية برمّتها بأنها ظاهرة حيوانية.

تختلف النّظرة الغربية السائدة، فهي تعلّمنا أنّ البشر مختلفون عن بقيّة الحيوانات التي تكتفي بالاستجابة لما يطرأ حولها من أوضاع، إذ يكفينا كبشر أن نمعن النظر في دوافعنا ومحفّزاتنا لنفهم من خلالها مسببات تصرّفنا بهذه الطريقة أو تلك، وبذا نستطيع مع ازدياد وعينا بأنفسنا أن نقارب نقطة تكون فيها أفعالنا نتاجًا لخياراتنا، فحين نكون واعين بالتّمام، سيكون كل ما نؤدّيه من أفعال ناتجًا من مسبباتٍ بإمكاننا معرفتها تمامًا؛ وهنا بالضّبط نكون قد أصبحنا صنّاع حياتنا.

قد يبدو كلّ هذا ذا طابع خياليّ، وإنّه كذلك بالفعل. ومع ذلك، فهو بالضّبط ما علّمنا إياه سقراط وأرسطو وأفلاطون وديكارت وسبينوزا وماركس؛ فالوعي من منظورهم جميعًا هو جوهرنا الحقّ، والحياة الصالحة تعني العيش كفردٍ يتمتّع بالوعي الكليّ الكامل.

تصيب حقيقةُ أنّنا لسنا ذواتًا مستقلّةً الأخلاقَ في مقتل – لكنها

تشكِّل مع ذلك الأساس الوحيد الممكن للأخلاقيات. ولو لم نكن بحدّ ذاتنا عبارة عن أجزاء، لما استطعنا أن نمارس خداع النفس أو أن نعاني من ضعف الإرادة؛ ولو كان الاختيار هو المسيِّر لحياتنا لما بادرنا بإظهار كرمٍ عفوي قط؛ ولو كانت أنفسنا على ما نتخيلها من الثبات والرسوخ، لما استطعنا التعامل مع عالمٍ حافلٍ بالانقطاعات؛ ولو أنّنا جوهرٌ فردٌ monads بحقّ، كلٌّ واحدٍ منّا محبوس داخل نفسه، لما امتلكنا ذاك التعاطف المراوِغ مع الكائنات الحية الأخرى، والذي هو المصدر المطلق للأخلاقيات.

يتمحور اهتمام الفكر الغربي حول الفجوة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، لكننا في واقع حياتنا اليومية لا نُجري فحصًا مسبقًا لخياراتنا لنطبِّق الأفضل من بينها؛ بل نتعامل بكلّ بساطة مع ما هو متاح في متناول اليد. نستيقظ صباحًا ونرتدي ملابسنا من دون أن نقصد فعل ذلك، وبالطريقة ذاتها قد نقدِّم مساعدة لصديق ما. ومع أنّ العادات تختلف باختلاف الأشخاص، إلّا أننا بتصرفنا بغير قصديّة لا نتبع العادة فحسب، فالتصرّفات غير القصديّة تحدث في مختلف المواقف، بما في ذلك المواقف الجديدة تمامًا التي لم نختبرها قبلًا.

أمّا خارج نطاق التقليد الغربي، فلم يجد التاويون في الصين أنّ فجوة تفصل ما هو كائن عمّا يجب أن يكون، فالفعل الصحيح في نظرهم هو ذاك الذي ينتج من رؤية واضحة للوضع القائم؛ ولم يسيروا على خطى الأخلاقيين – الذين تمثّلهم الكونفوشيوسية في

زمانهم – في محاولاتهم تقييد البشر بقواعد ومبادئ، فالتاويون يرون أنّ الحياة الصالحة ليست سوى الحياة الطبيعية وقد عيشت بحذاقة وإتقان. وهي لا تنطوي على أيّ غاية، ولا علاقة لها بالإرادة، ولا تسعى إلى تحقيق أي مثَل أعلى. كلّ فعل نقوم به قد يكون صالحًا إلى هذا الحدّ أو ذاك، لكن إن نحن تصرّفنا بشكل صالح فلا يعني ذلك أننا قمنا بترجمة نوايانا إلى أفعال، بل يعني أننا تعاملنا بمهارة مع ما هو قائم. تعني الحياة الصالحة العيشَ وفق طبيعتنا وظروفنا، وما من شيء يدفع إلى القول بأنها ينبغي أن تأخذ الشكل ذاته لدى الجميع، أو أنها يجب أن تتوافق مع «الأخلاق».

في الفكر التاوي، تأتي الحياةُ الصالحة بشكل عفوي، لكنّ العفوية هنا هي أبعد ما تكون عن مجرّد التصرف ببساطة وفق ما يطرأ علينا من اندفاعات. والحال فإنّ العفوية تظهر في التقاليد الغربية، كمثل المذهب الرومنسي Romanticism بوصفها على ارتباط تامّ بالذاتيّةSubjectivity . أما في التاوية، فهي تعني التصرّف بغير انحياز، بالارتكاز إلى رؤية موضوعية للوضع القائم؛ فالإنسان العادي لا يستطيع رؤية الأمور بنظرة موضوعية لأنّ ذهنه مشوّش يغشاه القلق في شأن تحقيق الأهداف. تعني الرؤية الواضحة إذًا عدم إسقاط أهدافنا على العالَم، أما العفوية فهوي التصرّف وفق متطلّبات الوضع القائم. وفي هذا الصّدد سيتساءل مفكرو الغرب الأخلاقيون عن الغاية من مثل هكذا فعل، لكنّ ردّ التاويين سيكون إنّ الحياة الصالحة لا تحمل غاية في ذاتها، إنها أشبه بالسباحة في

دوامة، تقوم على الاستجابة للتيارات في مجيئها وإيابها، يقول تشوانغ تسه: «أسبح مع التيار المتدفق، داخلًا في مساره وخارجًا معه، أنا أتبع نهج الماء فلا أفرض أنانيّتي عليه، وبذا أظلّ عائمًا».

تبدو الأخلاقيّات في هذه الرؤية مجرّد مهارة عمليّة، مثلها كمثل صيد الأسماك والسباحة؛ ولا يقوم جوهرها على الاختيار أو الإدراك الواعي، بل على مهارة معرفة ما يجب القيام به؛ وهي مهارة تتأتى من الممارسة وخواء الذهن، يوضّح إي. سي. غراهام ذلك فيقول:

يريح التاويّ الجسد، ويهدئ العقل، ويحلّ قبضة التصنيفات التي اصطبغت بصبغة اعتيادٍ بفعل التسميات المألوفة، ويحرّر جريان الفكر مفسحًا المجال أمام تخليقٍ واستيعابٍ أكثر مرونةً؛ وبدلًا من التفكّر في الخيارات، يفسح المجال أمام المشكلات لتحلّ نفسها بنفسها، على اعتبار أنّ النزوعات تجد تلقائيًّا اتجاهها الخاص... ليس على التّاوي أن يتخذ قرارات ترتكز إلى معايير الخير والشر، فالأمر الوحيد المؤكد في نظره هو أنّ الاستنارة أفضل من الجهل، وبذا يكون غنيًّا عن البيان اعتبار أنّ الأمثَل من بين النزوعات العفوية المتعددة هي تلك التي تطغى في أفضل حالات صفاء الذهن – مع تساوي الأمور الأخرى جميعها – لأنها هي التي تتوافق مع النّهج.

لا يحوز مهارةَ العيش الجيّد سوى قلّة من البشر، وهذه الملاحظة هي ما يدفع التاويين إلى التماس دليل الحياة الصالحة في أوساط الحيوانات الأخرى. فالحيوانات في البريّة تعرف كيف تعيش، ولا

حاجة بها إلى التفكير أو الاختيار؛ وهي لا تكفّ عن العيش بشكل طبيعي إلّا حين تخضع للتقييد على أيدي البشر.

يعبر تشوانغ تسه عن ذلك، فيقول إنّ الخيول في حياة البريّة تأكل العشب وتشرب الماء؛ وحين تحسّ بالرضا، تلوي أعناقها وتلامس بعضها البعض؛ أما عند الغضب، فتدير ظهرها لبعضها البعض وتركل، هذا ما تعرف فعله الخيول. أما حين تُلجَم معًا، وتوضع مقيَّدةً في صفوف، فهي تعرف كيف تنظر جانبًا وتحني أعناقها، وتتحرك في المكان، وتحاول أن تلفظ الشكيمة الموضوعة في أفواهها وأن تخلِّص نفسها من اللجام.

يرى أولئك الذين يعيشون تحت نير الـ«أخلاق» أنّ الحياة الصالحة تعني كفاحًا دائمًا، في حين يرى التاويون أنّها تعني عيشًا هيّنًا وفق طبيعتنا. وليس أكثر البشر حريّة هو من يتصرّف وفق موجباتٍ اختارها لحياته، بل إنّه ذاك الذي لا يضطر مطلقًا لأن يختار؛ فيستجيب للمواقف آن حصولها بدلًا من المعاناة بخصوص مختلف الخيارات، ولا يحيا وفق ما يشاء بل وفق ما ينبغي له أن يعيش. يتمتّع إنسان كهذا بالحرية الخاصة التي للحيوان البريّ، وللآلة. وكما يقول ليي تسهLieh-Tzu : «يكون الإنسان الأعلى في حالة السكون أشبه بالميت، وفي حالة الحركة أشبه بآلة. وهو يجهل سبب سكونه أو عدم سكونه، مثلما يجهل سبب حركته أو عدم حركته».

هذه الفكرة التي ترى في معنى الحرية أن تصير مثلَ حيوان بري

أو آلة، هي فكرة تثير ولا بدّ حفيظة الأديان الغربية والتعصّبات الإنسانوية؛ لكنها تتوافق في المقابل مع المعرفة العلمية الأكثر تقدّمًا، وفق ما يشرحه أي. سي. غراهام:

تتوافق التاويّة مع النظرة العلمية إلى العالَم، ويتعلّق هذا التوافق بالضبط بمجموعة النقاط التي تربِك فيها هذه النظرة العلمية الغربيّين المنغرسين في التقليد المسيحي، وهي: ضآلة الإنسان في كونٍ واسع؛ والتاو اللاإنساني الذي تتبعه الأشياء جميعها بغير غايةٍ وبلامبالاةٍ تامة باحتياجات البشر؛ وعابريّة الحياة، واستحالة معرفة ما يأتي بعد الموت؛ والتغير اللامتناهي الذي يجعل من مجرد تصوّر إمكان التقدّم أمرًا مستحيلًا؛ ونسبية القيَم، وقدريّةٌ أقرب إلى الحتميّة؛ وصولًا إلى الإيحاء بأنّ الكائن البشري يعمل كآلة.

تعني الاستقلالية التصرُّف بالاستناد إلى مبرّرات اخترتُها بنفسي، لكنّ الدرس الذي نتعلّمه من العلم المعرفي هو أنه لا وجود أصلًا لنفسٍ كي تقوم بفعل الاختيار، ونحن نشبه الآلات والحيوانات البريّة بأكثر مما نظن، لكنّنا عاجزون عن الوصول إلى حالة الإيثار اللاأخلاقي التي تسم الحيوانات البريّة، أو التشغيل التلقائي عديم الاختيار الذي للآلات. قد نتمكّن من تعلّم العيش بخفّة أكبر، وبمكابدةٍ أقلّ لعبء الأخلاق، لكننا عاجزون عن العودة إلى وجودٍ تلقائيّ صرف.

إن كان ثمة فرق بين البشر وغيرهم من الحيوانات، فهو يرجع جزئيًّا إلى صراعات غرائزهم. فهم يتوقون إلى الأمن، لكنهم سريعو

الملل؛ وهم حيوانات محبّة للسلام، لكنّ لديهم شهوةً إلى العنف؛ ومع أنهم ينجذبون إلى التفكير، لكنهم مع ذلك يكرهون حالة عدم الاستقرار التي يولِّدها فيهم التفكير ويخافونها. ما من نهجِ حياةٍ بوسعه إشباع كلّ هذه الاحتياجات، ولحسن الحظ، يشهد تاريخ الفلسفة على أنّ للبشر موهبة في خداع النفس، وقدرة على الازدهار والنمو في ظلّ جهلٍ بطبيعتهم.

الأخلاق مرض فريد يخصّ البشر وحدهم، والحياة الصالحة هي تهذيبٌ لفضائل الحيوان. وبالانطلاق من طبائعنا الحيوانية، لا تكون الأخلاق في حاجة لأي أساس؛ بل هي وصلت إلى طريق مسدود في كلّ ما يخصّ الصراعات التي تمسّ احتياجاتنا.

رابعًا

من لم ينالوا الخلاص

اليقين بعدم وجود خلاص هو شكلٌ من أشكال الخلاص، لا بل هو الخلاص بعينه. إن نحن انطلقنا من هذه الفكرة، سنتمكّن من بدء تنظيم حياتنا الخاصة فضلًا عن التأسيس لفلسفة التاريخ: أي النّظر إلى ما لا حلّ له بوصفه حلًّا، ومخرجًا وحيدًا.

إميل م. سيوران (E. M. Cioran)

(1)
المخلِّصون

يقدِّم لنا بوذا Buddha وعدًا بالانعتاق من أمر محدّد نستطيع جميعنا تحديد كنهه بوضوح، وهو المعاناة. لكنّ أحدًا لا يستطيع في المقابل أن يحدّد بدقّة ما تعنيه الخطيئة الأصليّة للإنسان، أو أن يفهم كيف يمكن لمعاناة المسيح أن تكون افتداءً لها.

كانت المسيحيّة في بداياتها بمثابة فرقةٍ نشأت عن اليهوديّة، ورأى أتباع يسوع الأُوَل أنّ الخطيئة إنما تعني معصية الله، وأنّ نهايةَ العالم هي العقوبة التي تقع في حقّ النوع البشري الخطّاء. وجرى ربط هذه المعتقدات الأسطوريّة بشخصيّة المسيح، الرسول الإلهي الذي حمَل معه القصاصَ Retribution للعالم، والافتداء Redumption للقلّة المطيعة.

والحال فإنّ يسوع المسيح لم يكن هو من وضع أسس المسيحيّة بل بولس الرسول Saint Paul، الذي حوّل عبادةً يهوديّةً مسيحانيّةً Messianic إلى ديانة غامضة يونانية رومانيّة[28]، لكنه لم يستطع في المقابل أن يحرِّر هذا الإيمان الذي ابتدعَه، من ميراث يسوع المسيح. والحال فإنّ الأمر لا يقتصر على وجود الخطيئة والافتداء في جوهر تعاليم المسيح، بل يتعداه إلى كون الوعد المسيحيّ بالافتداء يفقد كلَّ

---

(28) Greco-Roman mystery religion، تسمى أيضًا الأسرار الغامضة أو العبادات الغامضة. وتشير إلى مدارس دينية في العالم اليوناني الروماني مخصصة للمبتدئين، ويأتي وصف الغموض أو السريّة من تفاصيل التنشئة وممارسة الطقوس. (م)

معنىً تمامًا من دون هذه المعتقدات. إذ لو لم نكن خطاةً لما كانت بنا حاجةٌ إلى الافتداء، ولما كان الوعد بالافتداء بالتالي عونًا لنا على تحمّل آلامنا؛ وكما كتب بورخيس Borges عن يسوع:

ها قد حلّ الليل، وفارقت روحه الحياة.

تحوم ذبابةٌ حول الجسد الهامِد.

ما الذي أجنيه أنا، من كلّ ما عاناه هذا الرجل

ما دمت أعاني الآن؟

في رواية الديك الهارب The Escaped cock للكاتب دي. إتش. لورنس D. H. Lawrence؛ يُبعَث يسوع إلى الحياة من جديد، لغاية واحدةٍ هي أن يتخلّى عن فكرة تخليص البشر. فنجده ينظر إلى العالَم حوله بإعجاب ويتساءل في قرارة نفسه: «ممّ قد أُخلِّص هذه الدوامة الأزليّة؟ وإلامَ؟».

يعتقد البشر أنّهم كائنات حرّة واعية، في حين أنهم في حقيقة الأمر مجرّد حيوانات واهمة؛ وفي الوقت ذاته لم يكفّوا يومًا عن محاولة الهروب من الصورة التي يتخيّلونها عن أنفسهم، ودياناتهم هي محاولاتٌ للتّخلص من حرية لم يحدث أن امتلكوها في الحقيقة قط. وإذا ما كانت يوتوبيا اليمين واليسار(29) قد أدّت الوظيفةَ ذاتها في القرن العشرين، فقد تولّى العلم في وقتنا الحاضر، حين لم تعد السياسة مقنعةً حتى كمجرّد تسلية؛ دورَ المنقذ للبشريّة.

---

(29) Right and Left: الإشارة إلى أحزاب اليمين واليسار السياسية المتعارضة. (م)

لعلّ بإمكان المرء تصوُّر وجود تعاليم باطنيّة، تقول بعدم وجود ما ننشِد الخلاص منه، تعاليمَ تهدف إلى تحرير البشريّة من نيرِ الخلاص. في رواية تقرير إلى غريكوReport to Greco، يقدِّم لنا نيكوس كازانتزاكي Nikos Kazantzakis مشهدًا يخاطب فيه بوذا Buddha تلميذه المخلِص أناندا Ananda، فيقول:

أيًّا كان القائل بوجود الخلاص، فهو عبد، لأنه لا يكفّ لحظةً عن تقويم كلّ ما يصدر عنه من قولٍ أو فعل، فتراه يتساءل مرتعشًا: «هل سأحظى بالخلاص أم سأُلعَن؟»... أمّا الخلاص بحقّ فيعني انعتاقًا من جميع المخلِّصين... ها أنت تفهم الآن ما يعنيه المخلِّص الكامل... إنّه المخلّص الذي سيخلِّص البشر من الخلاص.

جميلٌ مفهوم الخلاص، لكن من ذا الذي يحتاجه؟ فالبشر بوصفهم حيوانات تماثل الحيوانات الأخرى كثيرًا، وإن فاقوا معظمَها قلقًا واضطرابًا؛ يجدون إشباعَهم، وفق كلمات روبنسون جيفرز Robinson Jeffers:

في الإيقاع الكارثي،

وفي الحشود الثقيلة المتحرِّكة،

وفي رقصة الجموع على هدى الأحلام، عند منحدر الجبل المظلم.

لا يأخذ الأناس العاديّون مخلِّصيهم على كثيرٍ من محمل الجدّ حدَّ الاحتياج إليهم ليقوموا بإنقاذهم، لا بل قد يكون هؤلاء المنقذون المفترضون هم الأشدّ احتياجًا إلى الأناس العاديين وليس العكس.

تتطلّع البشرية إلى منقذيها بدافع الإلهاء، لا الخلاص.

(2)
المفتّش الأكبر والسّمك الطّائر

في تعليقه على حكاية ديستوفسكي عن المفتّش الأكبر، اعترف دي. إتش. لورانس بأنّه كان قد رفضَ ذات مرّة فلسفةَ المفتّش الأكبر بوصفها «طَرحًا شيطانيًّا-ساخرًا». وهذه الحكاية، التي تأخذ شكل «قصيدة» ألّفها إيفان كارامازوف وألقاها على مسامع شقيقه أليوشا في رواية الأخوة كارامازوف Brothers Karamazov، تحكي عن عودة يسوع إلى العالم إبّان مرحلة محاكم التفتيش الإسبانيّة. ومع أنّ عودته هذه حدثت «برفقٍ وبشكل غير ملحوظ»، لم يمضِ الكثير من الوقت حتى تعرّف الناس عليه، فأسَره المفتّش الأكبر، وحُبِس في القصر العريق لمحكمة التفتيش المقدّسة، وخضع للتحقيق لكنّه رفض الإجابة عن أيّ سؤال.

يخبر المفتّشُ الأكبر يسوعَ أنّ البشرية أضعف من أن تحتمل هبة الحريّة، وأنّها لا تطلُب الحريّة بل الخُبز – الخبز الأرضيّ العاديّ لا خبزَ السّماء المقدّس الذي وعد به يسوع. سيعبد البشر من يهبهم الخبز كائنًا من كان، فهم بحاجةٍ لأن يكون حكّامهم آلهةً. ثمّ يخبر المفتّش الأكبر يسوعًا إنّ تصويبًا قد طال تعاليمه لكي تصير ملائمة للتعامل مع البشرية بوجهها الحقيقي: «لقد أصلحنا العمل الذي قمتَ به، وأسّسناه على المعجزة Miracle، والسرّ Mystery،

والسُّلطةAuthority. فابتهج النّاس بأن يساقوا كالقطيع من جديد، وبأن تزاح عن قلوبهم أخيرًا تلك العطيَّة الرهيبة التي حملت إليهم شتّى صنوف العذاب».

ما يخبرنا به لورانس في شأن هذه الحكاية، هو أنّه رفض مرّةً مقولة المفتّش بأن ليس باستطاعة البشر تحمّل الحريّة معتبرًا إيّاها «تباهيًا بالتّجديف». لكنّه تبنّى لاحقًا وبعد التأمُّل حُكمًا مغايرًا تمامًا، فمقولة المفتّش تنطوي على «نقدٍ للمسيح، قطعيٍّ ولا يقبل الدحض... إنها خلاصة طاحنة وعاصفة، وهي مُفحِمة لا تقبل الدّحض إذ تثبتها التجربة الطويلة للبشرية. إنها الحقيقة في مقابل الوهم، والوهمُ كان وهمَ يسوع نفسه، أما الزّمن فهو وحده من يفحمنا أخيرًا بالحقيقة». يشرح لورانس كيف غيَّر رأيه عبر طرح السؤال الآتي: «أصحيحٌ بحقّ أنّ النوع البشري يحتاج اليوم، وسيحتاج دائمًا وأبدًا، إلى المعجزة والسر والسلطة؟»؛ ويجيب عن هذا السؤال قائلًا:

نعم، هذا صحيحٌ بكل تأكيد، فالإنسان في وقتنا الحاضر يستمدّ إحساسه بما هو عجائبيّ من العلم والآلات، من أجهزة الراديو والطائرات والسفن الفسيحة والمناطيد الطائرة والغازات السّامة والحرير الاصطناعي؛ فتغذّي هذه الأشياء في الإنسان حسّ المعجزة تمامًا مثلما فعل السحر في الماضي... يقدِّم ديستوفسكي إذًا تشخيصًا بسيطًا لا يقبل الدّحض، للطبيعة البشرية؛ وليس علينا سوى الامتثال، وقبول حقيقة أنّ البشر هم كذلك بالفعل.

ولقد كان لورانس على حقّ، فالعلم والتكنولوجيا يجسِّدان اليوم في نظر عموم البشر «المعجزة والسِرّ والسلطة». يعِدنا العلم بأنّ معظم ما تخيّلَه البشر سيوضع موضع التحقّق الفعلي أخيرًا، سيُقضى إذًا على المرض والشيخوخة، وستختفي الفاقة والفقر، ويصير النوع خالدًا. وبذا فإنّ عبادة العلم الحديثةَ تحيا على الأمل بالمعجزات، تمامًا مثلما كان حال المسيحية في الماضي. بيد أنّ الاعتقاد بأنّ في وسع العلم تغيير مصير البشريّة هو إيمان بالسحر ليس إلّا، والزمن يردّ على أوهام الإنسانوية بإثبات ما هو قائمٌ بالفعل: وجودٌ فعليّ لإنسانية واهنة ومشوَّشة وفاقدة لوجهة الإنجاز. ومع أنّ العلم قادرٌ على تقليص الفقر والحدّ من الأمراض، إلّا أنّه سيُستَخدم أيضًا لتلميع صورة الاستبداد، وجعل فنّ الحرب أكثر إتقانًا.

ينطق ديستوفسكي، بلسان المفتّش الأكبر، بحقيقة أنّ الإنسان لم يسعَ يومًا إلى الحرية، ولن يفعل؛ في حين تؤكّد لنا الديانات العلمانيّة الحديثة أنّ الإنسان توّاق إلى الحرية. والحقّ فإنّ البشر يجدون بالفعل في أيّ نوع من الإكراهات أمرًا مزعجًا، لكن بالرغم من ذلك، قلّما يعطي الأفراد حريَّتَهم قيمةً تفوق القيمة التي يعطونها للراحة المتأتية عن الخنوع؛ لا بل نادرًا ما تفعل ذلك شعوبٌ بأكملها. وفي هذا الصّدد يعلِّق جوزيف دي مايستر Joseph de Maistre على مقولة روسو بأنّ الناس يولدون أحرارًا، لكنّهم في كلّ مكان مقيّدون بالسلاسل فيقول: إنّ اعتقادك بأنّ مناداة بعض الأشخاص أحيانًا بالحرية يعني أنّ كلّ البشر يريدونها، يشابه اعتقادك بأن وجود

أسماك طائرة يعني أنّ من طبيعة السمك الطيران.

لا شكّ في أنّ مجتمعات حرّةً ستوجد في المستقبل، مثلما وجِدت على امتداد الماضي؛ لكنها ستكون نادرةً، في حين ستسود في المقابل مجتمعات الفوضى والاستبداد. يلبّي الاستبداد احتياجاتٍ لا تقلّ واقعيّةً عن تلك التي تستجيب لها الحرية؛ لا بل إنها قد تكون أكثر إلحاحًا. فالاستبداد يعِد بالاستقرار، والتحرّر من التضجّر اليومي؛ وهذا وهم ملتبسٌ بلا أدنى شك، أمّا الحقيقة القاتمة للاستبداد فهي حياةٌ تمرُّ في الانتظار. لكنّ مصدر الرومنسيّة الدائمة في الاستبداد هو أنه يعِد رعاياه بحياة أكثر إمتاعًا من أيّ حياة أخرى قد يبتدعونها لأنفسهم. ومهما يكن الشكل الذي ينتهي إليه، فإنّ الاستبداد يبدأ دائمًا على هيئة مهرجانٍ للمحرومين؛ قد يصل الحكام الديكتاتوريون إلى السُّلطة كحصيلةٍ ختامية لحالة من الشواش، لكن الوعد غير المعلَن الذي يحملون هو تخليص حياة رعاياهم من التضجُّر والسأم. ليس لنا إذًا أنّ ننتقد المفتّش الأكبر في هذا الخصوص.

مكمن الكذبة في خطاب المفتّش هو في تلك النظرة التي يحملها عن نفسه، فهو يرى نفسه بوصفه أكثر البشر تراجيديّةً إذ مسّته لعنةُ رؤيةِ الحقيقة الممنوعة على غيره من البشر، وحمل بالتالي على كاهله مسؤولية رعايتهم. إنّه ملزمٌ بإنقاذ البشر من «القلق العظيم والمعاناة الرهيبة التي يكابدونها في الوقت الحاضر باتّخاذهم قراراتٍ حرّة بأنفسهم. وبذا سيكون كلّ الناس سعداء، أجل، سيسعد كلّ هؤلاء

الملايين من البشر، باستثناء بضع مئات الألوف من أسيادهم الذين يحكمونهم. فنحن وحدنا سنكابد الأحزان، لأننا من نحرس السرّ».
والحال فإنّ هذه الرؤية لا تتعدّى كونها جموحَ خيلاء رومنسيّ، إذ ليس بإمكان يقظة المفتّش أن تجلب الخلاص للبشرية، لأنّ هذه الأخيرة ليست في حاجة إليها أصلًا. وجلّ ما تحقّقه يقظة المفتّش في الحقيقة هو سلامه الداخليّ الخاصّ ليس إلّا.

لا يوجد في الواقع مفتشون كبار بالطّبع. وأمّا المفتّشون الذين شكّل ديستوفسكي شخصية حكايته على غرارهم، فلم يكونوا قدّيسين وهبوا حياتَهم لتجنيب البشريّة الانسحاقَ تحت وطأة الحقيقة؛ بل كانوا مثل كل البشر، لا بل لعلّهم أسوأَ بعدُ: متعصبين مخبولين ساعين إلى الانتقام، أو وصوليّين جبناء. وهذا البورتريه البَشِع الذي يرسمه ديستوفسكي سرعان ما تُكذِّبه الحقيقة البشريّة، فالمفتِّشون ليسوا نتاجًا لدافعٍ شيطانيٍّ-قُدسيّ يهدف إلى تجنيب البشر مواجهةَ الحقيقة، بل هم مجبولون من الخوف والضغينة، وتلك المتعة الكامنة في الاستقواء على الضعيف.

يستطيع العلم تطوير المعارف البشريّة، لكنه غير قادر على دفع الإنسانية إلى تثمين الحقيقة غاليًا. فالعلماء اليوم عالقون في شبكة القوة تمامًا كما كان حال مسيحيي الماضي؛ يكافحون من أجل النّجاة والنجاح، وتتألّف رؤيتهم العالَمَ من خليطٍ من المعتقدات التقليديّة. لا يستطيع العلم أن يجلب للبشرية «المعجزة والسرّ والسلطة»؛ أقلّه لأنّ من يعملون في خدمته هم بشرٌ أيضًا، تمامًا مثلما كان أولئك

الذين عملوا في خدمة الكنيسة في الماضي.

(3)

في مديح تعدُّد الآلهة

لم يدر بخُلد مؤمن بتعدِّد الآلهة Polytheism يومًا قطّ بأن زمنًا سيأتي يعيش فيه البشر جميعًا بالطريقة ذاتها، إذ لطالما اعتبر المؤمنون بتعدّد الآلهة أنّ من المسلّم به أن يعبد البشر آلهة مختلفةً في كلّ زمان ومكان. ولم يتجذّر الإيمان بإمكان أن يعيش البشر جميعًا طريقةَ حياةٍ واحدة إلّا مع المسيحية.

والدين من منظور المؤمن بتعدّد الآلهة هو مسألة ممارسةٍ لا إيمان، والممارسات لها أنواع متعددة. أما من منظور المسيحيّ فالدين إيمانٌ صحيح، وإذا ما كان إيمانٌ واحدٌ فقط هو الصحيح، فكلّ طريقة حياةٍ غير متضمنةٍ فيه تصير خاطئةً بالضرورة.

قد يشعر المؤمنون بتعدّد الآلهة بالغيرة من آلهتهم، لكنهم ليسوا مبشِّرين؛ ولولا التوحيد لبقي النوع البشريّ بلا شك أحد أكثر الحيوانات عنفًا حتى وقتنا الحاضر، لكنّه كان سينجو من حروب الدين. إذ لو بقيَ العالمَ متعدّد الآلهة، لما أنتَج يومًا الشيوعيّة، أو «الرأسمالية الديموقراطية العالمية».

لكَم هو مبهجٌ الحلُم بعالمٍ خالٍ من المعتقدات المتشدّدة، الدينية منها أو السياسية. هو حلمٌ مبهجٌ، نعم، لكنّه مجدب؛ فالعقول الحديثة ترى في تعدّد الآلهة منطلق تفكير أكثر رقّةً وحساسية مما ينبغي.

(4)

الإلحاد، المآل الأخير للمسيحية

عدم الإيمان Unbelief هو نقلةٌ في لعبةٍ يضع المؤمنون قواعدَها، ففي إنكار وجود الله قبولٌ لقوالب التوحيد؛ وحين تُهمَل هذه القوالب، يصبح عدم الإيمان في حدّ ذاته أمرًا عديم الأهمية، وسرعان ما يفقد أيّ معنى. يقول الملحدون إنّ ما يريدونه هو عالَم علمانيّ، لكنّ العالم المتحدِّد بغياب الإله المسيحي يظل مع ذلك عالمًا مسيحيًّا، والعلمانية هي أشبه بالعفّة من حيث كونها حالةً تتحدّد بما تُنكر، وإذا ما حظي الإلحاد Atheism بمستقبل، فلن يكون إلّا في الانبعاث المسيحي؛ لكنّ الواقع هو أنّ المسيحية والإلحاد آخذان في التقهقر معًا.

الإلحاد ازدهارٌ متأخّرٌ لشغفٍ مسيحيٍّ بالحقيقة. ولا وجود لوثنيٍّ على استعداد للتضحية بمتعة الحياة من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ ذلك أنّ الوثنيّ يبجِّل الوهم المتقن لا الحقيقة الحازمة. كما أنّ الحقيقة لم تكن غايةَ الفلسفة لدى اليونانيين، بل كانت غايتها السعادة والخلاص؛ أما تبجيل الحقيقة، فهو عبادة مسيحية.

كان قدامى الوثنيّين على حقّ بارتعادهم أمام الجديّة الفظّة للمسيحيين الأوائل؛ ذلك أنّ أيًّا من الأديان الغامضة التي يزخر بها العالَم القديم لم يزعم يومًا ما ادّعاه المسيحيون من أنّ جميع المعتقدات الإيمانية الأخرى خاطئة؛ ولهذا السبب بالذات، لم يكن ممكنًا لأيٍّ من أتباعها أن يصير ملحدًا. بإصرار المسيحيين على أنّهم وحدهم

من يمتلك الحقيقة، حكموا على الوفرة الخصيبة للعالَم الوثني بنهايةٍ مدمِّرة.

لا يوجد في عالمٍ متعدّد الآلهة عدم إيمان بالمعنى المطلق للكلمة، فالشكل الوحيد الذي يمكن له أن يأخذه هو رفضُ إلهٍ وقبول آخر، أو – كما في حالة أبيقور وأتباعه – قناعةٌ بأنّ الآلهة ما عادت مهمة، لأنها كفّت منذ زمن طويل عن الانشغال بشؤون البشر.

ضربت المسيحية جذور التسامح الوثنيّ إزاء الوهم، وبادّعائها وجودَ إيمان حقيقيّ واحد لا غير، وهبت الحقيقةَ قيمة عليا لم تكن قد حظيت بها من قبل قط؛ كما جعلت من عدم الإيمان بالإله أمرًا ممكنًا لأوّل مرة. وجاءت النتيجة المتأخّرة للإيمان المسيحي على هيئة عبادةٍ لصنم الحقيقة، وجدت تعبيرها الأكمل في الإلحاد، وإذا ما كنّا نعيش اليوم في عالم بلا آلهة، فعلينا إرجاع الفضل في ذلك إلى المسيحية.

(5)

عُقبان هوميروس

يشهد إنسان نيتشه الأعلى (السوبرمان) سقوطَ البشريّة في هاويةٍ لا شيء فيها يحمل معنى؛ فيتدخّل ليخلِّص الإنسان من العدَمية بفضل الإرادة الفائقة. هكذا يأخذ زرادشت Zarathustra مكان يسوع في افتداء العالَم.

تقوم فكرة العَدَميّة Nihilism على ضرورة افتداء الحياة البشريّة

من اللامعنى Meaninglessness ، وهي فكرة لم يكن لها أيّ وجود في الزمن السابق على المسيحية، وها نحن نستمع إلى هوميروس في الإلياذة، وهو يتغنّى بالآلهة التي تحرِّض الرّجال على الحرب فتمكِّنهم بالتالي من الاستمتاع بمشهد الخراب:

واستقرّت أثينا، ومعها ربّ القوس الفضيّة أبولّو، وهما على هيئة طيرَين من العُقبان، عاليًا على شجرة البلّوط العظيمة لوالدهما زيوس Zeus صاحب الدّرع[30]؛

يستريحان ويراقبان هؤلاء الرجال بصفوفهم الوطيدة المحتشدة، التي ترتعش على إيقاع رؤوس الرماح والتُّرَس والخوَذ.

وكما تنتشر هبّةٌ مباغتةٌ لرياحٍ غربية فوق سطح الماء، فيظلِم الماءُ تحتَها،

بمثل هذه الظُّلمة كانت صفوفُ الآخين والطرواديين

هناك على امتداد السّهل.

أين تكمن العَدميّة هنا؟ إنّ عُقبان هوميروس لا تفتدي الحياة البشريّة، لأنّ ما من شيء فيها يحتاج إلى الافتداء.

(30) أيجس Aegis هو درع زيوس الذي يكون على صدره، ودرع ابنته أثينا، وقد اعتُبِر رمز القوة والمِنعة. (م)

(6)

في البحث عن الفناء

التمس بوذا Buddha الخلاص في إفناء النّفس. ولكن، إن أُفنيت النفس فلم تعُد موجودة، ما الذي يتبقّى لإنقاذه؟

تمثِّل النيرفانا Nirvana نهاية المعاناة، لكنها لا تعدنا بأكثر مما نحقّقه جميعًا بجهد أقلّ عبر سيرورة الطبيعة لا غير؛ فبالموت نصل جميعًا إلى السلام الذي يعد به بوذا كحصيلةٍ لعمرٍ من الكفاح.

كان جوهر مسعى بوذا إذًا هو الانعتاق من دورة الانبعاث Round of rebirth، يقول إميل سيوران:

ليس للبحث عن الخلاص أيّ مبرّر ما لم نكن نؤمن بتناسخ الأرواحTransmigration وبالشتات اللانهائيّ للنفس، فنطمح بالتالي إلى وضع حدٍّ لهما. أمّا أولئك الذين لا يؤمنون بكل هذا، فما الذي سيسعون إلى وضعِ حدٍّ له؟ ألهذا الأجَل الوحيد والمتناهي الصِّغر؟ من الواضح أنه أقصر زمنيًّا من أن يستحقّ بذلَ الجهد للانسحاب منه.

لمَ لا تسعى الحيوانات الأخرى إلى النجاة من المعاناة؟ هل لأن أحدًا لم يخبرها بأنها ستعيش بالضرورة مرّة ثانية؟ أم لمعرفتها، بغير حاجة لأن تفكر في الأمر، بأنها بالفعل لن تعيش مرّة ثانية؟ كتب سيريل كونوليCyril Connolly في هذا الشأن: «تخيّل بقرةً أو خنزيرًا يرفض الجسد لصالح "الطريق الثُّمانيّ النبيل لتنوير

النفس"[31]، لو حدث ذلك لانتابنا شعورٌ بأنّ الدّابة أخطأت التقدير تمامًا».

البوذيّة سعيٌ من أجل الفَناء، إذ وعَد بوذا أتباعه بالتحرّر من الحزن، وهو تحرُّر يأتي مصاحبًا لعدم الاضطرار إلى العيش مجدّدًا. أمّا أولئك الذين يعرفون أنهم فانون بالفعل، فسيجدون مسعى بوذا هذا قريب المنال في كلّ حين. إذ ما دام الخلاص مكفولًا لنا في نهاية المطاف، لماذا نحرم أنفسنا من متعة الحياة؟

(7)

الحيوانات الفانية

نعتقد بأننا نختلف عن الحيوانات الأخرى بقدرتنا على تصوٍّر موتنا، في حين أننا في الحقيقة لا نعرف عمّا يجيء به الموت بأكثر مما تعرف. ونفهم من كلّ ما حولنا أنّ الموت يعني الاندثار، لكننا عاجزون عن مجرد التقاط طرف خيطٍ في تصوّر ما المقصود بالاندثار بالضبط. وحقيقة الأمر هي أنّ خوفنا من مرور الوقت ليس ناجمًا عن معرفتنا بالموت، بل نحن نخاف الموت لأننا نقاوم مرور الوقت. وإذا ما كانت الحيوانات الأخرى لا تخشى الموت مثلنا، فليس مردّ ذلك إلى أنّنا نعرف ما لا تعرف، بل إلى حقيقة أنّ الوقت لا يثقل كاهلَها مثلنا.

(31) Noble eightfold way of self-enlightenment هو أساس الممارسات البوذيّة، ويتكون من ثماني تعاليم يستخدمها البوذيّون في حياتهم اليومية وتمثّل الاتجاهات والسلوكات التي يجتهد البوذيون للاقتداء بها. (م)

نحن نفكّر في الانتحار باعتباره امتيازًا إنسانيًّا فريدًا، ونغفل عن مدى تشابه الطرائق التي نلجأ إليها نحن وغيرنا من الحيوانات للتخلّص من أنفسنا. حتى ما قبل نحو قرنٍ من الزمن، اعتاد الناس تسليم أنفسهم لذات الرئة (صديق الإنسان العجوز[32])، أو تكثيف كميّة استهلاكهم اليومي من الموادّ المخدّرة؛ إلى أن يستسلموا للنوم الأبديّ. والحال فإنّ من قام بهذا الفعل من الرجال والنساء كان يتّجه نحو الموت بوعيٍ في بضع حالات، ولكن في الأعم الأغلب منها، لم يكن الأمر أكثر من مجرد حركة غريزية لا تختلف في شيء عن تلك التي تدفع بقطّةٍ إلى الانزواء في موضع هادئ، لتفسح المجال لاكتمال نهايتها.

ولأنّ البشرية صارت أكثر «أخلاقيّةً»، لم تعد تتيح مثل هذه الميتات. فضّل اليونانيون والرومانيون في الماضي اختيار الموت على حياة بلا قيمة، أما نحن الذين أوجدنا اليومَ فِتشَFetish الاختيار، فقد منَعنا الموتَ المختار. ولعلّ ما يميّز الإنسان عن غيره من الحيوانات هو أنّه تعلّم التّمسك بالحياة بخنوعٍ أكبر.

من بين الأقوال القليلة التي ترِد على لسان كاتب أوروبي وتعتبر أنّ موت البشر لا يختلف عن موت الحيوانات الأخرى، ما أورده الكاتب الذي يحمل اسم برناردو ساوريسBernardo Soares ، إذ يقول:

---

(32) The old man's friend: أطلِق هذا الوصف على مرض ذات الرئة لأن الموت به كان سريعًا وغير مؤلم في زمنٍ كان فيه الموت البطيء والمضني أمرًا طبيعيًّا. (م)

إن أنا تمعّنت بحرص في الحياة التي يعيشها الإنسان، لن أجد ما يميّزها عن الحياة التي يعيشها الحيوان. فكلا الإنسان والحيوان قُذِف به عبر الأشياء والعالَم بغير وعيٍ منه، وكلاهما يمضي فتراتٍ للتسلية والترفيه، ويتبع المسار العضويّ ذاته؛ وكلاهما يفكّر ألّا وجود لشيء خارج حدود ما يفكّر فيه، وألا وجود لحياة خارج حدود حياته. تتقلّب القطّة تحت الشّمس ثم تخلد إلى النوم، ويتقلّب الإنسان في الحياة، بكلّ ما فيها من تعقيدات، ثمّ يخلد إلى النوم. ولا يستطيع أيّ منهما الإفلات من القانون المصيريّ الذي يجعله ما هو عليه.

شخصيّة برناردو ساوريس هي واحدة من بين العديد من الهويّات المتخيّلة التي افترضها الكاتب البرتغالي الكبير فرناندو بيسوا Fernando Pessoa، ذلك أنّ بعض الحقائق لا يمكن أن يُقال بالفعل، إلّا على صورة حكاية خيالية.

(8)

عبء كريشنامورتي

كانت الثيوصوفيّة Theosophist، وهي إحدى العبادات المبكّرة لحركة العصر الجديد New age التي ازدهرت في أنحاء عدّة من العالَم أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، قد اعتنقت مسيحًا جديدًا في شخص جِدّو كريشنامورتي Jiddu Krishnamurti؛ ليحلَّ تاليًا على بوذا والمسيح في سلسلة منقذي

البشريّة. ومع دخوله مرحلة الرّجولة، أعرضَ كريشنامورتي علنًا عن هذا الدّور، وصار يعتقد منذ ذلك الحين أنّ على كلّ واحد منّا أن يعمل من أجل خلاصه الخاص؛ إذ ما من مخلِّص بإمكانه أن يحمل عنّا هذا العبء.

تشترك تعاليم كريشنامورتي بالكثير مع التقاليد التصوّفية التي لطالما عبّر عن رفضه لها. والتقاليد التصوفيّة تعِدنا بتنويرٍ ينقذنا من المعاناة، لكنّ الأمل الذي تهبنا إيّاه ليس في حقيقته سوى عبء وإن أخذ صورة أقلّ إزعاجًا. لا يستطيع البشر التخلّي عن الحياة التي يتقاسمونها مع غيرهم من الحيوانات، وليس من الحكمة أن يحاولوا القيام بذلك، فالقلق والمعاناة جزءٌ من طبيعتهم تمامًا كما السّكينة والبهجة. والحال فإنّ الصّفات التي يختصّ بها البشر وحدهم دون غيرهم من الحيوانات الأخرى، كالهواجس، وخداع النفس، والقلق المستحكم الدائم؛ لا تظهر إلا حين يعتقدون بأنهم قد تخلّصوا من طبيعتهم الحيوانية.

يظهر ممّا نعرفه عن حياة كريشنامورتي، أنّها تجاوزت مجرّد كونها حكاية حياة أنانية عاديّة. فقد أقام علاقات جنسيّة سريّة كما الكثيرين غيره، لكنه وخلافًا للاتجاه الشائع بين الناس، استطاعَ استخدام مركزه كمعلّم روحي لإقناع من هم حوله بالخضوع. ودعا إلى نكران النفس Selflessness، لكنّه رتّب أمر حياته بما يسمح له بالجمع بين النشوة التصوفيّة وبعض أشكال السلوى الأكثر ابتذالًا، ولم يبدُ أنه قد انتبه قط إلى ما تنطوي عليه طريقة عيشه

من تناقض.

وليس في هذا كلّه ما يثير الدهشة، فأولئك الذين يترفّعون عن طبيعتهم البشرية يظلّون بشرًا مع ذلك، كلّ ما في الأمر أنهم يصيرون مجرّد تصوير ساخر للإنسانية ليس إلّا. ولحسن الحظ أن البشر لطالما جمعوا بين تبجيل قدّيسيهم وازدرائهم، على حدٍّ سواء.

(9)

«عمـل» غوردجييف، و«طريقة» ستانيسلافسكي

اعتاد مجوسيُّ القرن العشرين الروسيّ جي. آي. غوردجييف G. I. Gurdjieff أن يكرّر بلا كللٍ أو ملل مقولة أنّ البشر في العصر الحديث هم محض آلات، وأرجع آليتهم هذه إلى حقيقة أنهم غير واعين. ولكن، أتراه لم ينتبه إلى أنّ آليةَ البشر تزداد بازدياد وعيهم؟

لا شكّ في أّنه أدرك أنّ البشر الذين تطوّر فيهم الوعي إلى حدّ كبير، لا يسعهم إلّا أن يكونوا ممثّلين؛ وهنا مكمن القرابة التي تجمع «عمل» غرودجييف بـ«طريقة» كونستانتين ستانيسلافسكي Constantin Stanislavsky. ويجب على الباطنيّينOccultists الذين يبحثون عن مصادر إلهام غوردجييف في التعاليم التصوفيّة أو التبتيّة، أن ينتبهوا إلى مسألة تمسّ تصوّرهم هذا في الصميم، وهي أنّ أهمّ ما أثّر في هذا الشّامان العصري بشكل فعليّ لم يكن تعاليم التصوفيّة أو التبتية، بل نظرية القرن العشرين في التمثيل.

عمل غودرجييف على توظيف المسرح والرقص كأدوات

لمساعدة تلاميذه على اكتساب مهارة التحكّم بحركات أجسادهم، وبالتالي تحقيق يقظة تتجاوز حالةَ السُّبات الشائعة – وفق زعمه. وليس من قبيل المصادفة أن يترك «عمله» أثرًا في بعضٍ من بين أكثر تطوّرات المسرح راديكاليّةً. ثم لاحقًا على غوردجييف، استخدَم مسرحيّون من أمثال بيتر بروك Peter Brook وجيرزي غروتوفسكي Jerzy Grotowski، المسرحَ كمختبرٍ لاستكشاف طبيعة الفعل البشري.

لربّما كان تدريب الممثّلين هو الهدف الحقيقي الكامن وراء «عمل» غوردجييف، إذ قال إنّ «على الجميع أن يحاول أن يكون ممثّلًا، وهذا هدفٌ طموح، ذلك أنّ غايةَ كلِّ دينٍ، وكلّ معرفةٍ، هو هذا التمثيل». ما الذي ستكونه حياة الإنسان إن قامت على التّمثيل؟ لنتنبه أنّ إنسان غوردجييف المتيقِّظ لا يمكنه أن يكون ممثِّلًا إلا في نصّ مكتوبٍ على يد شخص آخر، وبذا فإنّ عزل الإنسان التامّ الوعي عن المشاعر والإدراكات اللاواعية التي تعطي حياة البشر النيام معناها، سيجعل منه مجرّد إنسان آليّ، لا يخضع للتحكُّم الداخلي، بل يُسيِّره إنسان آخر.

لربّما حمل غوردجييف اعتقادًا أصيلًا بأنّنا كلما ازددنا وعيًا، صرنا أكثر إبداعًا في حياتنا. أما ستانيسلافسكي فقد امتلك معرفةً أفضل، إذ رأى أنّ الممثل «حين يستنفد كلّ منافذ الإبداع وطرائقه، يصل إلى حدٍّ لا يمكن للوعي البشريّ أن يتعدّاه... وحدها الطبيعة هي القادرة على اجتراح المعجزة التي لولاها لبقي النصّ، الذي فيه يكمن الدّور، هامدًا عديم الحياة».

(10)

المطار

في روايته «المطار» The Aerodrome، المكتوبة إبّان الحرب، يقدِّم رِكس وارنر Rex Warner صورةً شعريّةً للنظرة التي شاعت في أوساط فاشيي ثلاثينيات القرن العشرين عن القدرات البشرية. وهذه الرواية هي حكاية حبّ، إلى جانب كونها استكشاف لمدى جاذبية الفاشيّة للعقل التقدميّ. تدور الأحداث في مطار يقع على مشارف قريةٍ بائسة يتخبّط سكانها في حياة يسمها الكسل وتسيِّرها بعض العواطف المعتدلة، ويعيشون محكومين بالعادة؛ في حين يلتزم الطيارون فلسفةً نيتشويّة، يوجِزها خطاب ألقاه عليهم نائب المارشال الجويّ:

لا ينبغي أن تفسِح المجالَ أمام أيّ تردّد في شأن هدفك المتمثّل في التحرُّر من عبوديّة الزمن وامتلاك السيادة على نفسك، وبالتالي على بيئتك... نحن في هذه القوّة الجويّة في سيرورة تحوّلٍ ستصنع منّا عرقًا بشريًّا جديدًا أكثر كفاءةً... سيظهِر لكم العلمُ أنّ مرحلة التطوّر الطبيعيّ لنوعنا قد أفُلت؛ كلّ ما تبقّى هو تطوّرٌ – بل قُل تحوُّلٌ – للوعي والإرادة، وتحرّر من الزمن، وسيادة على النّفس؛ وهي مهمّات حقّق العديد من الأشخاص بعضَ النجاح فيها خلال مراحل متنوّعة، لكن الأوان قد آن لكي يجرّبها الجميع.

تقتضي فلسفة نائب المارشال الجوي أن ينفصل الطيّارون عن الحب والأسرة، لكنّ مثال حياته نفسها يُظهر استحالة الأمر. ففي

تحوّلٍ للأحداث يجمع بين التراجيديّة والهزليّة، يكتشف الرّاوي أنّ نائب المارشال هذا هو والده؛ ويروي كيف يتوسّل الرّجل إليه لكي يتخلّى عن حياة القرية الفوضويّة:

كيف لك ألّا ترى... ما يعنيه إلحاحي عليك بالفرار من كلّ هذا! بالهرب من الزمن وعبوديّته، وبأن تبني من حولك في أثناء هذا الوجود الوجيز، كيانًا يستهدي بإرادتك فلا تفرضُه عليكَ حوادث الماضي؛ كيانًا بالغ الوضوح والاستقلاليّة والجمال؟

لكنّ الرّاوي يرفض حياة «المطار»، ويختار حياة حبٍّ عاديٍّ من النوع الذي يحتقره والده.

قد تحمل فلسفة نائب المارشال الجوي صبغة كاريكاتوريّة، لكنها تعبّر مع ذلك عن اتجاه قويّ في الفكر الحديث. إذ لطالما أثنى مفكرو عصر التنوير، من فرانسيس بيكون Francis Bacon وحتى نيتشه، على الإرادة؛ فحظيت لديهم بالمكانة الأعلى مقارنةً بالحياة غير الهادفة التي لعامّة الناس. لربّما تعيش الحيوانات الأخرى من دون أيّ معرفة بموجبات حياتها، أما البشر فقادرون على استلهام أهدافٍ لحياتهم، وانتشال أنفسهم من العالَم الطارئ، وإحكام السيطرة عليه.

في المقابل، لم يتبنَّ مفكّرون تنويريّون آخرون هذه الرؤية، فمع أنّ ديفيد هيوم David Hume رأى في البشر نوعًا فائق الابتكار، إلّا أنه اعتبره، في ما عدا ذلك، مشابهًا جدًّا لغيره من الحيوانات. استطاع البشر من خلال قوّة الابتكار تلطيف مصيرهم، لكن من دون أن

يعني ذلك تغلّبهم عليه. لم يكن التاريخ يومًا حكايةَ تقدّم، بل تتاليًا لدورات من تناوب الحضارة والهمجيّة. لكنّ توقعات هيوم لم تتعدّ في مجملها هذه الفكرة، ولعلّ هذا سبب ضعف الأثر الذي تركه وراءه.

لم تكن الحركات اليمينيّة الراديكاليّة لسنوات ما بين الحربين معاديةً للـ «حضارة الغربيّة» بقدر ما كانت سليلًا غير شرعيٍّ لها. صحيحٌ أنّ الفاشيين والنازيين ترفّعوا بكثيرٍ من الازدراء عن شكوكيّة التنوير وتسامحه، واستهان العديد منهم بالمسيحية؛ لكن هتلر وأتباعه شاركوا التنويرَ إيمانَه الذي أوقدته المسيحيّة بالتقدّم البشري، بالرغم مما في هذا من تناقض. وباعتناقهم رؤية مهيبة تعظِّم القدرات البشريّة، كتلك التي عبّر عنها نائب المارشال البحري، كان فاشيّو فترة ما بين الحربين يتبعون في الواقع بدعةً مسيحيّة. ومع كلّ ما قد يبدو في الأمر من غرابة، فإنّ بناء المطار ما كان ممكنًا مطلقًا إلا على أرضٍ بها كنائس.

(11)

نيكولاي فيديروف، البلشفيّة والسعي التكنولوجيّ للخلود

يرى مفكِّر القرن التاسع عشر الرّوسي نيكولاي فيديروف Nikolai Federov (1828-1903) في الطبيعة عدوًّا، لأنها تحكم على الشخصيّة البشريّة بالاندثار. وإذا ما كان المشروع الإنسانيّ الوحيد الجدير بالاهتمام هو النضال الجبّار من أجل

الخلود، فإنّ فيديروف لم يكن ليكتفيَ بأن تصل الأجيال المستقبليّة إلى مرحلة تتخلّص فيها من الموت، فالنوع لن يصير برأيه خالدًا بحقّ، إلّا حين ينهض من بين الأموات جميع من عاش يومًا من البشر. وبذا يكون المشروع البشريُّ قيامةً تكنولوجيّة للأموات.

قد يبدو من غير المعقول بتاتًا تصوّر أنّ تحظى مثل هذه التخيّلات بتأثير عمليّ، بيد أنّ أفكار فيديروف كانت بالفعل إحدى التيارات الفكريّة التي أسهمت في تشكيل النظام السوفييتي. فقد آمنت البلشفيّة أنّ مصير الإنسان هو الهيمنة على الطبيعة، بل واعتقدت بتأثيرٍ من فيديروف أنّ بوسع التكنولوجيا تحرير البشر من الأرض في حدّ ذاتها. والحال فإنّ أفكار فيديروف ألهمت مهندس الصواريخ الروسيّ قسطنطين تسيولوفسكي Konstantin Tsiolovsky (1857 – 1935)، ومن خلاله الجيل الأول من روّاد الفضاء السوفييت؛ وكانت الأفكار الفيديروفيّة محرّكًا رئيسًا للنظام السوفييتي منذ بداياته الأولى وحتى آخر لحظاته.

ينظر فيديروف إلى البشريّة بوصفها «نوعًا مختارًا» Chosen species، مقدَّرًا له غزو الأرض وهزيمة الفناء؛ وهذه إعادة صياغة حديثة لإيمان عتيق، إذ لطالما اعتبرت الأفلاطونيّة والمسيحيّة أنّ البشر لا ينتمون إلى العالَم الطبيعي؛ وبذا فإن جلّ ما فعله مفكّرو عصر التنوير حين تخيّلوا أنّ في وسع البشرية تخليص نفسها من الحدود التي تحوط جميع الحيوانات الأخرى، هو إعادة إحياء هذا الخطأ القديم.

كان فيديروف متطرّفًا بلا شك، لكنّه لم يكن في الواقع سوى المفكّر الأكثر جرأة من بين دّعاة الرؤية التي شكّلت المحرك الأكبر للتنوير. تطلَّع كلٌّ من هنري د وسان سيمون Henri de Saint-Simon وأوغست كونت Auguste Comte إلى مستقبلٍ توظَّف فيه التكنولوجيا لتأمين السيادة على الأرض. وكان من شأن هذا الاندماج بين الغنوصيّة التكنولوجيّة والإنسانويّة التنويريّة أن ألهم كارل ماركس Karl Marx، فنقله بدوره إلى أتباعه في روسيا.

تركت عبادة التكنولوجيا الماركسية-الفيديروفية هذه آثارًا عمليَّةً مدمِّرة، وباستلهامه الفلسفةَ الماديّة، ألحقَ النظام السوفييتي بالبيئة الماديّة أضرارًا أوسع نطاقًا وأكثر استدامةً ممّا فعله أيّ نظام آخرَ في التاريخ. استحالت الأراضي الخضراء صحارى، وازداد التلوّث ليطال مستويات مهدِّدة للحياة؛ ولم يترافق التدمير السوفييتي للطبيعة بتحقيق أيّ مكاسب للنوع البشري، فلم يكن توقّع الحياة للمواطنين السوفييت أعلى منه في أي مكان آخر من العالَم، بل أدنى منه في أحيانٍ كثيرة.

كانت مقاومة السياسات الفيديروفيّة واحدةً من بين القوى التي أفضت إلى انهيار الاتّحاد السوفييتي. فقد أثار انفجار مفاعل تشيرنوبيل Chernobyl النووي احتجاجاتٍ عمّت أرجاء البلاد، ولفَتَ قسم كبير من معارضي غورباتشوف Gorbachev الأنظارَ بانشغالٍ بالغ إلى مشروعه الهادف إلى إعادة توجيه بعض الأنهار الرّوسية، وهو المشروع الذي كان سيؤدّي في حال أنجِز بالفعل إلى

إغراق أجزاء كبيرة من سيبيريا، وبالتالي إلى تغيير مناخ العالم. أطيح بغورباتشوف لحسن الحظّ فلم توضع هذه الحماقة الكبرى موضع التّنفيذ. غير أنّ الاتحاد السوفييتي أورث روسيا ما بعد الشيوعيّة بيئة منكوبة تمامًا، وكان من شأن الرأسمالية شبه الإجرامية والقائمة على مبدأ القطع والحرق Slash-and-burn أن زادت من البعد الكارثيّ لهذا الإرث.

لم تختفِ عبادة الخلود التكنولوجي تمامًا بعد، فهي ما تزال حيّة اليوم في أكثر البلدان الرأسماليّة تقدُّمًا. نجد في كاليفورنيا مثلًا، منظّمات تقترح قيامةً تكنولوجيّةً للجثث المجمّدة، وتقدّم وعودًا بأن تقنيّات التجميد – والتي تقوم على تجميد الأنسجة فور موتها، ثمّ إعادة تدفئتها وإرجاعها إلى الحياة – ستمنحنا الخلود. وهذه العبادات التي نجدها بيننا في ورثَة المسيحيّة والتنوير، هي الدّليل على التلازم بين علم الأُخرويّات Eschatology[33] والتكنولوجيا.

لا تقوم القضية المحورية هنا على أنّ مسالة إحياء الموتى ستظل مستحيلة تقنيًّا وعلى الدوام، إذ لعلّ الأمر يصير ممكنًا بطريقة أو بأخرى يومًا ما، ولا تتمثّل المعضلة القصوى التي تواجه وعدَ الخلود بالتّجميد في المبالغة بقوّة التكنولوجيا؛ بل في أنّ المجتمعات التي تشهد إيمانًا بوعود الخلود التكنولوجيّ هي في حدّ ذاتها

(33) يُسمّى أيضًا الإسخاتولوجيا أو علم آخر الزّمان، وهو فرعٌ نظاميّ من علوم اللاهوت يهتم بالأحداث النهائيّة للتاريخ أو المصير النهائيّ للبشرية. (م)

مجتمعات فانية.

يعتقد معتنقو الخلود التكنولوجيّ أنّ المجتمع القائم اليوم سيستمرّ إلى الأبد، لكنّ الحقيقة هي أنّه بحلول الوقت الذي سيسمح بتوفير تقنيّات لإعادتهم إلى الحياة، سيكون المتجمّدون الموتى قد تلاشوا تمامًا؛ فالحروب أو الثورات أو الانهيار الاقتصادي، ستتكفّل جميعًا بتدمير الأضرحة المتجمِّدة التي يقبعون فيها منتظرين بصمتٍ قيامَتهم.

ليس السعي التكنولوجي وراء الخلود مشروعًا علميًّا البتّة، فهو يقدِّم وعدًا ما فتئ الدين يعِدنا به: الوعدُ بالتحرّر من القدر والمصادفة.

(12)

جنانٌ اصطناعيّة

في مقالته المعنونة «ميسكال: جنّة اصطناعيّة جديدة» Mescal: A New Artificial Paradise، وصَف هافلوك إليس Havelock Ellis رؤاه أثناء تناوله العقاقير المخدِّرة، قائلًا إنّها «لم تكن تشبه الأشياء المألوفة أبدًا، وبدت واضحة المعالم للغاية، لكنّها مع ذلك مبتكرة دائمًا؛ وكانت تدنو باستمرار من مظهر الأشياء المعتادة، ثم تعاود الإفلات منه».

هذه المحاولة للإفلات من مظهر الأشياء المعتادة من خلال تعاطي العقاقير المخدِّرة، هي صُنعةٌ إنسانيّة مستمرّة. إذ تظهِر

رسومات اكتُشفت في كهف بيرغوزيت Pergouset جنوب غربي فرنسا، وتعود تقريبًا إلى نهايات العصر الجليديّ الأخير، أشكالًا حيوانيّة من المرجَّح أنها تمثِّل خبرات تعاطي العقاقير المخدِّرة التي عاشها فنّانون منذ نحو اثنتي عشرة إلى خمس عشرة ألف سنة. كذلك استخدم الشامانات العقاقير منذ الأزمان الغابرة، وقد يكون هدف أوّل تدجينٍ للنباتات حدث في بعض أنحاء العالَم هو استغلال خصائصها المؤثِّرة نفسيًّا. ويعرَف عن سكّان أستراليا الأصليين أنّهم عملوا على قطاف أنواع متعدّدة من النباتات التبغيّة، واشتغلوا على إعدادها للاستخدام، هادفين في ما يبدو إلى تعزيز خصائصها المُهلوِسة؛ الأمر الذي وصّفه ريتشارد رودجلي Richard Rudgley بـ«خطوةٌ أولى للزراعة في أستراليا».

ليس استخدام العقاقير المخدِّرة أمرًا مخصوصًا بالبشر، إذ لطالما أظهر العديد من الحيوانات الأخرى سعيًا لأجل المخدِّرات، أكان ذلك في حياة البريّة أو الأَسر على حدٍّ سواء. وفي كتابه المعنون «روح السّعدان» The Soul of the Ape، أظهر يوجين ماريز – وهو المدمن على المورفين – أنّ قردة بابون الشاكما البريّة كانت تستخدم المخدّرات لتعطيل الملل الذي يسِم الوعي العادي. وحتى في فترات الوفرة، حين تكون مختلف أنواع الفاكهة متاحةً في متناول اليد، لم تكن هذه القردة لتتوانى عن قطع مسافات طويلة لتأكل فاكهةً نادرة تشبه الخوخ، سرعان ما تظهر عليها بعد تناولها جميع علامات التّعاطي. وفي تلخيصٍ لما توصّل إليه من نتائج – أيّدتها أبحاث

لاحقة بالفعل – يكتب ماريز: «إنّ الاستخدام المعتاد للسمّوم بغرض إحداث النشوة Euphoria، والتي هي حالة من الإحساس بالبهجة والعافية الذهنيّة، هو علاجٌ كونيّ لآلام الوعي».

تنسحب هذه النتيجة على البشر بقدر ما تنطبق على قِردة البابون، إذ يتلازم الوعي مع محاولات الفرار منه. وبذا يكون استخدام العقاقير المخدِّرة نشاطًا بدائيًّا لدى الحيوانات، وموغلًا في القدم وشبه كونيّ لدى البشر. فما حكاية «الحرب على المخدّرات» إذًا؟

يؤدّي حظر المخدّرات إلى تحويل الإتجار بها إلى نشاط مربح للغاية، ويصير في الوقت نفسه دافعًا رئيسًا للجريمة، فينتج منه بالتالي ازدياد كبير جدًّا في أعداد السجناء. وفوق ذلك فإنّ هذا المنع لم يَحُل دون أن يشهد العالم تفشيَ جائحة العقاقير المخدّرة، الأمر الذي يدلّ على فشل إجراءات الحظر. لماذا إذًا لا نجد شرعنةً لها لدى أيّ حكومة معاصرة؟ يُقال إنّ السبب هو ارتباط الجريمة المنظّمة والقانون معًا بتعايش يحول دون تحقيق الإصلاح الجذريّ. ومع أنّ هذا القول قد ينطوي على بعض الحقيقة، إلّا أنّ التفسير الحقيقي يكمن في بعدٍ آخر مغاير.

لطالما انتمى المحاربون الأشدّ شراسةً للعقاقير المخدِّرة إلى صفوف التقدميين المتشددين. ولقد شهدت الصين حملاتها الأقسى ضدّ العقاقير المخدِّرة في فترة كانت تعصف بالبلاد تأثيرات المذهب الغربيّ الحديث في التّحرر العالميّ، أي الماويّة Maoism. وليس من قبيل المصادفة أنّ الحملة ضدّ المخدّرات تقودها اليوم دولةٌ تتمسّك

بشدّة بالسعي وراء السعادة، وهي الولايات المتّحدة الأمريكية؛ ذلك أنّ النتيجة المنطقية لهذا السعي غير المعقول، هي حربٌ تطهيريّة على المتعة.

ينطوي استخدام العقاقير المخدِّرة على اعتراف ضمنيّ بحقيقة محرّمة، وهي أنّ السعادة تبدو بعيدة المنال في نظر معظم متعاطي المخدّرات؛ وتحقيق الأماني بالنسبة إليهم لا يتأتّى من العَيش اليومي، بل من الإفلات منه. ولأنّ السعادة غير متاحة، تبحث حشود البشر عن المتعة.

قد تُسلِّم الثقافات الدينية بصعوبةِ الحياة الأرضيّة، فهي موعودةٌ على أيّ حال بحياة أخرى تمحو أثر الدموع جميعها. في المقابل يؤكّد ورثتها من الإنسانويّين على مسألة أشدّ عجبًا بعدُ، وهي أنّ بإمكان الجميع أن يكونوا سعداء في المستقبل، بل وحتى في المستقبل القريب جدًّا. وهكذا تكون المجتمعات المنبنية على إيمانٍ بالتّقدم غير قادرة بالمطلق على التسليم بالتعاسة العاديّةِ سمةً للحياة البشرية، فتجد نفسها بنتيجة ذلك معنيّةً بشنّ حربٍ على أولئك الباحثين في المخدّرات عن سعادة مصطنعة.

(13)

الغنوصيّة والسابحون في الإنترنت

تدور رواية «نيورومانسر» Neuromancer للكاتب وليم غيبسون William Gibson، حول شخصيّةِ سابحٍ في عالم

الإنترنت[34] Cybernaut، فقد حريّة التطواف في العالَم الافتراضي، إذ عاقبه أرباب عمله على فعل تلاعبٍ قام به بإرغامه على قضاء أيامه منغلقًا داخل قوقعته المُهلِكة؛ وها هو يرى في عودته إلى الحياة الأرضية نوعًا من الحَجر، «فقد كان الأمر انهيارًا تامًّا في نظر كيس Case، الذي لطالما عاش من أجل الغبطة اللاجسديّة للفضاء الرقميّ Cyberspace... كان الجسد لحمًا، وسقط كيس أسير جسده بالذات».

إنّ السابحين اليوم في عالم الإنترنت هم غنوصيّون Gnostics وإن يكن عن غيرِ درايةٍ منهم، ذلك أنّ الفرار من أسر الجسد هو جوهر البدعة الغنوصيّة التي استمرت قرونًا عدّة في العالم المسيحي[35] Christendom ، بالرّغم ممّا تعرّضت له من تضييق دائم؛ وهي ما تزال حاضرةً حتى يومنا هذا في أوساط جماعة الصابئة المندائيّة Mandean في سورية. يرى الغنوصيّون في الأرض سجنًا للأرواح، وليس الله من يحكم الأرض بنظرهم، بل ديمورجوس[36] Demiurge ، وقد يكون هو من خلقها أيضًا. وديمورجوس هذا هو خالقُ الكون المادي، وروحٌ شريرة اجتذبت البشر إلى أسر الجسد عبر إظهار جمال العالَم أمام ناظريهم. عبّر كارل

(34) كائن رمزي يستخدم الإنترنت متحرِّكًا بخفّة في الفضاء الافتراضي. (م)
(35) ويسمى أيضًا الأممية المسيحية أو الجسد المسيحي، وهو مصطلح يُطلَق على مجموعة البلدان ذات الغالبيّة المسيحيّة والحضارة المسيحيّة المشتركة، والتي ترتبط ببعضها تاريخيًا وثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا. (م)
(36) يُسمّى أيضًا ديمورج، وهو مصطلح يستعمل في الفلسفة، وخاصّة الفلسفات الغنوصيّة والروحيّة، ويدلّ على إحدى فيوض الربّ الأعظم المسؤول عن خلق الكون الماديّ. (م)

غوستاف يونغ C.G. Jung، وهو أحد غنوصيّي القرن العشرين، عن الأسطورة الغنوصيّة باستخدام هذه المصطلحات تحديدًا، فنجده يتكلّم على:

... تلك الفكرة عن الغنوص، النّوس[37] nous، الذي يلمح انعكاس وجهه على صفحة المحيط: فيرى جمال الأرض و... إذ به يجد نفسه وقد غدا عالقًا، متورِّطًا في مشكلات العالم. ولو أنّه بقي النّوس، أو البنيوما[38] pneuma، لظلّ محلِّقًا، ولكان مثالًا لصورة الربّ الطافية فوق سطح المياه من دون أن تمسّها قط؛ لكنّه لمس المياه بالفعل، وتلك كانت بداية حياة البشر، وبداية العالَم بكل شقائه وجماله ونعيمه وجحيمه.

وعَد يسوع بقيامة الجسد، ولم يعِد بحياة آخِرة After-life على هيئة وعيٍ منفصل عن الجسد؛ لكن ذلك لم يحُل دون ازدراء أتباعه الجسد. وقد دفعهم إيمانهم بتميّز البشر عن بقيّة المخلوقات بامتلاك روحٍ خالدة، إلى إنكار المصير المشترك بينهم وبين الحيوانات الأخرى؛ فقد عجزوا عن التوفيق بين ارتباطهم اللصيق بالجسد، وأملهم بالخلود. والحال فإن الصّراع بين هذين البُعدَين لا يمكن إلا أن يؤول إلى التخلّي عن الجسد.

تمثِّل عبادة الفضاء الرقميّ استمراريةً للفرار الغنوصيّ من الجسد، ذلك أنّ الفضاء الرقميّ يعِد بأبديّةٍ أشدّ جذريّةً مما يسمّيه

(37) مصطلح يشير إلى النفس والحقيقة، ويرتبط بالإدراك والقوّة الذهنيّة. (م)
(38) يُقصد بها الرّوح أو طاقة النّفس. (م)

غيبسون «الخلود الزائف لعلم التّجميد». يمثّل الإكستروبيون[39] Extropians اليوم طائفةً معاصِرة يسعى أعضاؤها إلى التخلّص من أجسادهم الفانية. ويقتبس مؤسِّس الطائفة مقولةَ نيتشه: «الإنسان شيء ينبغي تجاوزه»، ثمّ ينطلق منها متسائلًا: «لماذا هذا السعي لأن نصير ما بعد بشريّين Posthuman؟ ... فنحن قادرون بكل تأكيد على تحقيق الكثير مع بقائنا بشرًا، هذا صحيحٌ تمامًا، لكننا في المقابل سنكون أقدر على مطاولةِ قمم أعلى، إن نحن استعنّا بذكائنا وإرادتنا وتفاؤلنا للخروج من الشرنقة البشرية... فأجسادنا تحدُّ من قدراتنا».

يعتقد الإكستروبيّون أنّ العقل سيتمكّن من العيش إلى الأبد بمجرّد التخلّص من الجسد الواهن الهزيل. ويسعى أولئك السابحون في الإنترنت إلى إضفاء صبغة أبديّة على مجرى الوعي الهزيل، أي على أحاسيسنا العرضيّة والأشدّ ضحالةً. لكننا لسنا في جوهرنا مجرّد أطياف عقليّة يكسوها لحمٌ ميت، والحالة الجسديّة هي طبيعتنا الحقّة بوصفنا مخلوقات مولودة على هذه الأرض.

يتآكل جسدنا بيُسرٍ وسهولة، لكنّ في ارتهاننا هذا للزمن والمصادفة تذكيرٌ بحقيقتنا، ذلك أنّ جوهرنا يكمن بالتمام في ما هو أكثر عرضيّةً فينا، أي تاريخ ومكان ولادتنا، وعاداتنا في الكلام والحركة، وعيوب أجسادنا، وسماتها المميّزة.

(39) حركة تفاؤلية علميّة تؤمن بإمكانية تحقيق الحياة الأبديّة من خلال التكنولوجيا. (م)

أولئك السابحون في الإنترنت، والسّاعون إلى الخلود في أثير السّماء، هم على أتمّ الاستعداد للتبرؤ من أجسادهم لصالح وجود أثيريّ لا يمسّه الموت؛ ولعلّهم سيحقّقون يومًا ما يتوقون إليه، لكنّ ذلك سيحدث على حساب خسارتهم لأرواحهم الحيوانيّة.

(14)

داخل عوالم الطّيفيات

باتت أجهزة الكمبيوتر اليوم خفيَّةً إلى حدٍّ كبير، إذ نجدها مثبَّتةً في كل مكان، في الجدران والطاولات والكراسي والمكاتب، وفي الألبسة والحليّ والأجساد. يستخدم الناس وبشكل روتينيّ شاشاتٍ ثلاثيّة الأبعاد مدمجةً في نظاراتهم... وتخلق عروض «العين المباشرة» هذه بيئات بصريّة افتراضيّة واقعيّة للغاية، إلى حدٍّ يجعلها تغشّي العالم «الواقعيّ». *راي كرزويل (Ray Kurzweil)*

ستصير العوالم الافتراضيّة إذًا كليّة الوجود وفق هذا التوقّع الاستباقي لما ستكونه الحياة اليوميّة عام 2019. وبوضعه مفردة «الواقع» بين قوسين، يشير كرزويل - وهو أحد روّاد علوم الكمبيوتر - إلى احتمالٍ لطالما افتتن به الميتافيزيقيّون، وهو الاحتمال القائل بأنّ "كل واقعٍ هو افتراضيّ"؛ فالعالم الذي يتكشَّف من خلال الإدراك العاديّ ليس سوى بديل موقّت نُسِج من العادة والتقليد. والحال فإن العوالم الافتراضيّة تعطِّل هذه الهلوسة المتناغمة، لكنها بفعلها هذا تتركنا من دون اختبارٍ لواقعٍ مستقلّ عن أنفسنا.

استجلى العديد من الكتّاب وصانعي الأفلام التأثيرات المربِكة للواقع الافتراضيّ، لكننا نجد أوّل استباقٍ لمكاسبه ومخاطره المحتملة، في كتاب خلاصات تكنولوجيّة Summa Technologiae لـ ستانيسواف لم Stanislaw Lem، والذي كتبه عام 1964؛ وفيه يتصوَّر «مولِّدًا طيفيًّا» Phantomatic generator، يسمح للمستخدمين بالولوج إلى عوالم محاكاة:

ما الذي يمكن أن تختبره الذات لدى الارتباط بالمولِّد الطيفيّ؟ الجواب هو: كلّ شيء. بوسع المرء أن يتسلّق منحدرات الجبال، أو أن يتمشّى على سطح القمر بغير حاجةٍ لارتداء بدلة فضاء أو قناع أوكسجين؛ وله إن أراد أن يقود على وقعِ جلجلة الدروع، حشودًا مخلصة مطيعة، في غزوٍ لحصون القرون الوسطى؛ يمكنه استكشاف القطب الشّمالي، وأن يحظى بثناء الجماهير لفوزه في سباق الماراثون؛ وقد يتلقّى من يديّ الملك السويديّ جائزة نوبل بوصفه أعظم شاعر عرفه التاريخ؛ أو يعيش قصّة حب متبادَل مع مدام بومبادور[40] Madame Pompadour، أو يخوض مبارزة مع الملاكم الشهير جيسون Jason، أو أن يثأر لعُطيل Othello، أو يسقُط تحت خناجر قتَلة المافيا... يمكنه أن يموت، ثمّ يبعث من جديد، ثمّ يعاود فعل ذلك مرّات ومرّات.

يمثّل عالم لِـم الطيفي نقطة النهاية في تقنيّة جديدة للواقع

(40) أرستقراطيّة مثقفة أثّرت بشكل كبير في النواحي الثقافيّة والفنيّة والسياسية في البلاط الفرنسي، وكانت العشيقة الرّسمية للملك لويس الخامس عشر منذ 1745 حتى وفاتها. (م)

الافتراضي؛ لكنّ الحقيقة هي أنّ البشر لطالما سعوا إلى التخفّف من ثقل حياتهم، وقام العديد من مؤسساتهم الأقدم على الإطلاق بغرض تبجيل وتعظيم الحاجة إلى الإيهام make-believe، يكتب لِم في هذا الصّدد:

تبدو الطّيفيات بمثابة قمّة عليا تحتشد حولها أشكال وتقنيّات ترفيهٍ شتّى، وتوجد اليوم بالفعل بيوتٌ لخداع البصر Hoses of illusion، وبيوت أشباح، وبيوتٌ للمرح، لا بل إنّ ديزني لاند هي في الحقيقة شبه–عالم طيفيّ بدائيّ. وإلى جانب هذه التنويعات، المسموح بها قانونيًّا، توجد أخرى غير قانونيّة (كحال «شرفة»[41] جان جينيه Jean Genet، حيث يكون بيت الدعارة موضعًا لعالم شبه تطييفي Pseudophantomatization). تنطوي العوالم الطّيفية على إمكان أن تستحيل فنًّا... ما قد يؤدّي بها إلى الانقسام فتأخذ إمّا شكل إنتاج فنيّ قيّم، أو مجرّد كيتشات Kitschs متواضعة كما هو الحال في الأفلام وغيرها من أنماط الفنّ. بيد أنّ خطر العوالم الطيفيّة يتجاوز بما لا يقاس المخاطر الناجمة عن السينما البخسة... ذلك أنّ الطيفيّات، وبحكم خصوصيّتها، تهب نوعًا من الخبرة التي لا يضاهيها في حميميتها سوى الحلم.

كان في وسع لِـم أن يتقفّى أثر عوالمه الطّيفية في الماضي البعيد، فالواقع الافتراضيّ هو محاكاة تكنولوجيّة لتكنيكات الأحلام الجليّة Lucid dreaming التي اعتاد الشامانات ممارستها لآلاف السنين.

---

(41) في إشارة إلى مسرحية جان جينيه التي تحمل عنوان "الشرفة" *Balcony*. (م)

إذ أنّ الشامان، باستخدام الصّوم والموسيقا والرقص والنباتات ذات التأثير النفسي، يغادر عالَمَ الحياة اليوميّة ليدخل عالمًا آخر، ثمّ يعود فيجد الواقع العاديّ وقد تغيّر. هكذا تعمل التكنيكيات الشامانيّة، كما تقنيات الواقع الافتراضي، على تعطيل الهلوسة المتناغمة في الحياة اليومية؛ لكن مع وجود اختلاف حاسم، وهو أنّ الشامان يعرف تمامًا أنّ شيئًا من كلّ هذا ليس من صنعه: لا العالم الواقعي، ولا العوالم البديلة التي يستكشفها في غيبوبة النشوة.

تستمدّ العوالم الطّيفيّة قوّتها من الواقعية الصّرف التي تتّصف بها أوهامها، ففي أعماقها لا يمكن أن نختبر إلّا ما نريد اختباره، ونستطيع ونحن في داخلها أن نفلِت، لا من حدودنا الشخصيّة فحسب، بل وكذلك من تلك الحدود التي تتأتّى من كوننا بشرًا. هكذا نصير قادرين على السباحة وتسلّق المرتفعات من دون امتلاك قدرة حقيقيّة على القيام بذلك، ونستطيع التّحليق كطيرٍ في السماء أو العيش في عصور تاريخيّة مختلفة، فنبدو إذًا وكأننا نتجاوز حدود عالمنا اليوميّ. وإذا ما كانت حياتنا الواقعية مشبوكةً بعقدة من الأفعال التي لا رجعةَ فيها والأحداث التي لا مجال لتغييرها، فإنّ هذه الحياة الواحدة الوحيدة تصير في العوالم الطّيفيّة إحدى حيوات كثيرة باستطاعتنا عيشها مرارًا وتكرارًا في مسلسل لا نهاية لحلقاته، يمكننا أن نولد فيه ونموت، ثمّ نولد من جديد، مرّةً بعد مرّة.

لا نخسر في العالم الطيفيّ الواقع الوحيد الأبديّ الذي لطالما سعى إليه الميتافيزيقيون عبثًا، بل نخسر تشبُّثنا بحياتنا الذي نكتسبه

بمعرفتنا أنّنا فانون. قد نؤمن – مع المسيحيين – أنّ هذه الحياة هي توطئة للحياة الأبدية؛ أو قد نتّفق مع أبيقور على أنّنا لا شيء بعد الموت، لذا فالموت لا معنى له بالنسبة إلينا؛ أو قد نؤكِّد رؤية تشوانغ تسه في أنّ الموت هو مجرّد يقظة من حلم، وقد تكون هذه اليقظة في حدّ ذاتها دخولًا في حلم آخر؛ لكن مهما يكن ما نؤمن به، فإنّ الموت يمثّل الحدّ النهائيّ للحياة الوحيدة التي نعرف. في المقابل تسمح لنا العوالم الطيفيّة أن نحيا ونموت ونولد من جديد كما يحلو لنا، وهي بتعميتها على حقيقة الفناء، تتركنا بلا أيّ سعيٍ وراء أمنياتنا. هكذا تصير خبراتنا مجرّد استحضار لرغباتنا لا أكثر، فلا تعود تربطنا بأيّ شيء آخر قط، وبالتالي فإنّ الطيفيّات «تعني خلقًا لحالةٍ ليس فيها مخارج تعيدنا من الخيال المختلق إلى العالَم الواقعي».

يُبدي لِـم بلا شك تبصّرًا غير عادي في ما يخصّ تكنولوجيا الواقع الافتراضي، لكنّ خطر اللاواقعية الشاملة الذي يشير إليه هو خطرٌ غير واقعيّ في حدّ ذاته. ذلك أنّ فكرته القائلة بأنّنا قد نكون في طور اختلاق خيالٍ لا مخرج منه، تمنح التكنولوجيا قوّة لا يمكن أن تمتلكها في الحقيقية مطلقًا. صحيح أنّ العالَم الطّيفي يتفوّق إلى حدٍّ بعيد على أيّ آلة للواقع الافتراضي سبق لنا ابتكارها، لكنه مع ذلك لا يستطيع أن يعيننا على التملّص من القدر والمصادفة بأكثر مما تفعل أحواض التجميد التي تعِد الأجسادَ المجمّدة فيها بحياةٍ أبديّة.

لا توجد تقنيّة قادرة على مضاهاة رغبات الإنسان. وصحيحٌ أنّ

أُلعوبة الأحلام الجليّة تنطوي على بعض الخطورة، إذ على أولئك الذين يمارسونها توقُّع مواجهة أمور لم تخطر لهم على بال؛ لكن سواء سمحت هذه الأحلام للشامان بأن يستقصي اللاوعي، أو مكنّته من إدراك حقائق يجهلها الآخرون، فهي في كلتا الحالتين ليست محض اختلاق. إنها رحلات إلى أراضٍ مجهولة أكثر غرابةً من تلك التي نعرفها بإدراكنا العاديّ، لكنها تماثلها بما فيها من حدود خفيّة ومفاجآت مباغِتة.

يأخذ عالم أطياف لِـم وفق تصوّره هيئة مولِّد ينتج أوهامًا مثالية، لكنّ أي آلةٍ فعليّة ستكون عرضةً للحوادث والتّلف؛ وعاجلًا أم آجلًا، ستتسلّل الأخطاء إلى البرنامج الذي وضعه لها مصمّموها، وبذا تبدأ العوالم الافتراضيّة التي تستحضرها بالتشابه مع العالم الفعليّ الذي كانت قد وجِدت أساسًا بغرض التعالي عليه. في هذه المرحلة، سنجد أنفسنا من جديد في عالم ليس من صُنعنا. لقد حلمنا بآلات قادرة على تحريرنا من أنفسنا، لكنّ عوالم الأحلام التي تصنعها آلاتنا هذه، تحتوي على شقوق وفجوات تعود بنا إلى الحياة الفانية.

(15)

مرآة العزلة

كتب **إي. أو. ويلسون**: «... سيشهد القرن المقبل اختتام حقبة الحياة الحديثة[42] Cenozoic Era (أو عصر الثدييات) وافتتاح

(42) تسمّى أيضًا حقبة السينوزوي، وهي أقصر الأزمنة الجيولوجيّة وأحدثها، تمتد

حقبة جديدة لا تتمايز بأشكال حياةٍ جديدة فيها، بل بما تتّسم به من افتقار بيولوجي Biological impoverishment، ولعلّ من الملائم تسميتها بـ حقبة العزلة Ermozoic Era، أو عصر الوحدة Age of Lonliness».

لربّما تجد البشرية نفسها قريبًا في وحدة تامّةٍ وعالَمٍ فارغ؛ ذلك أنّ البشر يستحوذون على أكثر من أربعين في المئة من النسيج الحيّ للأرض، وإذا ما عاودت أعداد البشر ازديادها بمقدار النّصف خلال العقود القليلة المقبلة، فإنّ أكثر بكثير من نصف المادة العضوية للعالم سيُعطى حينها للبشر. من المحتمل جدًّا ألّا يتحقّق هذا الكابوس، فالعالم البديل الذي يعمل البشر على اصطناعه لأنفسهم سينهار قبل استكمال إنشائه بكثير، وذلك بفعل التأثيرات الجانبية للنشاط البشري، من حرب وتلوّث وأمراض.

إذا ما حلّت حقبة العزلة تاليًا على الموجة الحاليّة من الانقراضات الجماعيّة، فإنها ستكون بالتأكيد حقبةً مترعةً بالمتصوّفة. ذلك أنّ العالَمَ المعوّز مكانٌ ملائم لإعادة إحياء التّقوى، هكذا سيتطلّع سكانه إلى السماوات بحثًا عن القوت كأنهم روّاد فضاء ورِعون، ولن يخيب أملهم؛ إذ من الطبيعيّ تمامًا بالنسبة إلى النوع الذي قضى على أقربائه الحيوانات، أن ينظر في المرآة ليجد أنه ليس وحيدًا.

يتصوّر المتصوّفة أنهم ببحثهم عن أماكن فارغة سيتمكنون من الانفتاح على شيء آخر مغايرٍ لأنفسهم بالذات، لكنّ ما يحدث في

منذ 65 مليون سنة وحتى اليوم. (م)

الأعم الأغلب من الحالات هو عكس ذلك تمامًا، فهم يحملون معهم قشور البشريّة ومخلّفاتها أينما حلّوا.

ويخبرنا المتصوّفة أنهم يعثرون على الموعظة في الحجارة، وأيّ كابوس أسوأ من هذا في نظر السّاعين إلى الحقيقة اللاإنسانيّة، والذين يعتقدون أنّ جلّ ما يجعل الطبيعة قادرةً على تحريرنا من همومنا البشريّة، هو أنها لا تبالي بنا إطلاقًا! يكتب فرناندو بيسوا:

لا يمكن أن تكلّمني على مشاعر الأزهار والحجارة والأنهار

إلّا إن كنت غافلًا لا تعرف عنها شيئا.

فأنت حين تحكي عن روح الأزهار والحجارة والأنهار،

إنّما تحدّثني عن نفسك أنت، عن ضلال أوهامك،

حمدًا للّـه أن ليست الصخور سوى صخور،

وأنّ الأنهار مجرّد أنهار، وكذلك الأزهار مجرَّد أزهار.

على من يريد بحقّ الإفلات من الأنويّة الواحديّة البشريّة ألّا يبحث عن أماكن خاوية، وبدلًا من الفرار نحو الصحراء حيث سيجد نفسه مرميًّا مجدّدًا في عمق أفكاره الخاصّة، سيكون من الأفضل له أن يسعى إلى رفقة الحيوانات الأخرى. فالإطلالة على العالَم البشري من نافذة حديقة الحيوان أفضل كثيرًا من تلك التي تتيحها نوافذ الأديرة.

(16)

إنسـانيّـة الضفّة المقابِلة

تكاد تشهد جميع الفلسفات ومعظم الأديان وأكثر العلوم على انشغالٍ مستميتٍ دؤوب بخلاص النّوع البشريّ، لكن إن نحن ابتعدنا عن الأنويّة الواحديّة، سنصير أقلّ انشغالًا بمصير الحيوان البشريّ. ذلك أنّنا لا نبلغ الصّحة وسلامة العقل من خلال الحب الانطوائي لكلّ ما هو بشريّ، بل من التحوّل نحو ما يسمّيه روبنسون جيفرز، في قصيدته الموسومة «تأمّلات في المخلِّصين» Meditation on Saviors، إنسانيّة الضفّة المقابلة.

ليس الإنسان الحديث Homo rapiens سوى نوعٍ واحد من بين أنواع كثيرة عدّة، ومن الواضح أنّه لا يستحق الإبقاء عليه وحفظه؛ وهو آخذٌ في الانقراض عاجلًا أم آجلًا، وبزواله ستتعافى الأرض. ثمّ بعد انقضاء زمن طويل على اختفاء آخر أثرٍ للحيوان البشريّ على الأرض، ستكون أنواعٌ عدّة من تلك التي كان عازمًا على تدميرها حيّةً ترزق، ومعها أنواع جديدة لم تظهر اليوم بعد. هكذا ستنسى الأرض النوعَ البشريّ، وستستمرّ لعبة الحياة.

خامسًا

الجمود

يحتفي التقدّم بانتصارات باهظة الثمن على الطّبيعة.

كارل كراوس (Karl Kraus)

(1)

دي كوينسي وألم الأسنان

في مطلع القرن التاسع عشر، أرجع توماس دي كوينسي Thomas de Quincey ربع البؤس البشري إلى ألم الأسنان، ولعلّه كان على حقّ إلى حدٍّ كبير. لا شكّ في أنّ التخدير في طبّ الأسنان نعمة خالصة، وكذلك حال المياه النظيفة والمراحيض الحديثة. لكن حتى وإن كان التقدّم حقيقةً بالفعل، فإنّ الإيمان به ليس سوى خرافة.

يمكِّن العلمُ البشرَ من تلبية احتياجاتهم لكنه لا يفعل شيئًا من أجل تغييرهم، فهم لا يختلفون اليوم عما كانوا عليه دائمًا. لقد حدث تقدّم معرفي بالفعل، لكنّه لم يترافق بتقدّم في الأخلاق؛ هذا ما يقرّه كلٌّ من الأخلاق والعلم، ويقول به كلّ دين من أديان العالَم.

نموّ المعرفة واقعيٌّ إذًا، وغير قابل للعكس – ما لم تحدث كارثة عالميّة؛ ولا يقلّ عنه واقعيّةً ما تشهده الحكومات والمجتمعات من تطوير، لكنّ هذا كلّه مرحليّ. ونحن لا نتحدث هنا عن إمكان زوال كلّ هذا، بل عن حتميّة هذا الزوال. فالتاريخ ليس تقدُّمًا أو تراجعًا، بل تتاليًا للربح والخسارة. يوهمنا تقدّم المعرفة بأننا مختلفون عن غيرنا من الحيوانات، في حين يُظهر تاريخنا عكس ذلك تمامًا.

(2)

العجلة

حين نفكّر في العصر الحجري Stone Age، نتصّوره عصر فقرٍ وفاقة بالمقارنة مع العصر الحجري الحديث Neolithic Age، والذي نرى فيه قفزةً عظيمةً إلى الأمام. لكنّ هذه النقلة من حياة الصيادين-القطّافين Hunter-gatherers إلى العمل الزراعي لم تكن في محصّلتها منبعًا لمكاسب عامّة تطال رفاه البشر أو حريّتهم، بل إنّ جلّ ما فعلته هو تمكين أعداد أكبر من البشر من العيش، في حياة أشدّ فقرًا؛ ويكاد يكون مؤكّدًا أنّ حالَ الإنسانية كانت أفضل بكثير أثناء العصر الحجريّ القديم Paleolithic.

لم يكن الانتقال إلى العمل الزراعي حدثًا محدّدًا واضح المعالم. نعرف أنّ الجمع المكثّف للنباتات يعود إلى نحو عشرين ألف عام مضت، أمّا زراعة الأرض فتعود إلى ما يقارب خمسة عشر ألف عام مضت؛ ويبدو أنها أعقبت تغيّر المناخ في بعضٍ من أنحاء العالم. ففي الشرق الأوسط مثلًا، أدى ارتفاع مستوى سطح البحر في نهاية العصر الجليديّ Ice Age على ما يبدو إلى الدّفع بالصيّادين-القطّافين نحو الأراضي المرتفعة، حيث تحوّلوا إلى الزراعة لحفظ بقائهم.

أما في مناطق أخرى من العالَم فقد دمّر الصيادون-القطّافون بيئتهم بأنفسهم. ولم يلجأ المستوطنون البولينيزيون Polynesian إلى طرائق أكثر تكثيفًا لإنتاج الغذاء إلّا بعدما قضوا تمامًا على طيور

الموا العملاقة Moas، وأهلكوا مجموعات الفقمة التي كانت تقطن نيوزيلندا New Zealand. وبالتالي فإنّ هؤلاء الصيادين-القطّافين، بإبادتهم الحيوانات التي يعتمدون عليها، حكموا على طريقتهم في الحياة بالانقراض.

لم تشهد البشريّة قط عصرًا ذهبيًّا من الانسجام والتناغم مع الأرض، واتّصف معظم الصيادين-القطّافين بالجشع، تمامًا كحال البشر الذين جاؤوا في الأزمنة التالية عليهم. لكن الفرق هو أنّهم كانوا قلّة من حيث العدد، فعاشوا بحالٍ أفضل من جميع من جاء بعدهم.

غالبًا ما يُنظَر إلى النّقلة من الصيد والقطاف إلى العمل الزراعي باعتبارها تغييرًا يكافئ الثورة الصناعيّة في العصر الحديث؛ ويرجع ذلك إلى أنّ كلا التغييرين أدى إلى زيادة قوى البشر من دون أيّ تعزيز لحريتهم. فالصيادون-القطّافون امتلكوا عمومًا ما يكفي لتلبية احتياجاتهم، ولم يكونوا في حاجةٍ للعمل لتجميع المزيد؛ وإذا ما نظرنا إلى حياتهم من منظور أولئك الذين يعتقدون بأنّ الثروة تعني وفرةً في الأشياء، ستبدو لنا أشبه بحياة الفقر. لكن إن نحن نظرنا إليها من زاوية مغايرة فستبدو حياة حرة: «نحن نميل إلى التفكير في الصيادين-القطّافين بوصفهم فقراء لأنهم لا يملكون شيئًا، ولعلّ الأجدر بنا أن نفكر فيهم، لهذا السبب بالذات، بوصفهم أحرارًا»؛ على حدّ تعبير مارشال سالينز Marshall Sahlins.

يُنظَر تقليديًّا إلى التحوّل من الصيد وجمع الثمار إلى الزراعة باعتباره نقلةً من حياة التّرحال إلى حياة الاستقرار؛ في حين يكاد يكون في حقيقته عكس ذلك تمامًا. صحيحٌ أنّ الصيادين-القطّافين كانوا كثيري التنقّل، لكنّ حياتهم لم تستلزم حركة مستمرّة باتجاه أراضٍ جديدة، ذلك أنّ بقاءهم اعتمد على امتلاك معرفة بالبيئة المحليّة بأدقّ تفاصيلها. في المقابل، تُضاعِف الزراعة أعداد البشر، فتجبر المزارعين بذلك على التوسّع بالأراضي التي يعملون فيها. وبذا فإن الزراعة تقوم بالتزامن مع البحث عن أراضٍ جديدة؛ وكما يكتب هيو برودي Hugh Brody فإنّ «... المزارعين، بالتزامهم العملَ في مزارعَ بعينها، وإنجابهم أعدادًا كبيرة من الأطفال، هم الذين اضطروا إلى التنقّل باستمرار، واستيطان مناطق مغايرة، واستعمار أراضٍ جديدة في كلّ مرّة... وإذا ما نظرنا إليها بوصفها نظامًا بذاته، فإنّ الزراعة لا الصيد، هي التي أوجدت "البداوة Nomadism، بمرور الزّمن».

أضرّ الانتقال من الصيد وجمع الثمار إلى الزراعة بالصحة وتوقّع الحياة، وحتى بالمقارنة مع يومنا هذا، فقد تمتّع الصيادون-القطّافون في المنطقة القطبية الشمالية وصحراء كلهاريKalahari بأنظمة غذائية أفضل مما يحظى به الفقراء في البلدان الغنيّة اليوم، وأفضل بأشواط من حال الكثيرين ممّن يعيشون في ما يُطلَق عليه صفة البلدان النامية. تعاني أعداد أكبر من سكان العالم اليوم سوءَ التغذية المزمن، مقارنةً بما كان عليه الحال في العصر الحجريّ القديم.

لم يقتصر أثر هذا الانتقال من الصيد والقطاف إلى الزراعة على ترك تأثيرات سيئة في الصحّة، بل أدى فوق ذلك إلى زيادة عبء العمل بشكل كبير. ولعلّ آجال الصيادين-القطّافين لم تكن طويلة كحال آجالنا في الوقت الحاضر، لكنهم عاشوا بالتأكيد وجودًا أكثر رويّةً من معظم الناس اليوم. وعليه فقد زادت الزراعة من سيطرة البشر على الأرض، لكنها أدّت في الوقت نفسه إلى إفقار أولئك الذين اعتمدوا عليها.

كانت حريّةُ الصيادين-القطّافين محدودة بضوابط، وقد أسهم قتل الأطفال Infanticide وقتل الشيوخGeronticide والامتناع الجنسي Sexual abstinence في الحدّ من أعدادهم. ومن جديد، قد يحدث أن ينظر البعض إلى هذه الممارسات باعتبارها نتاجًا لفقرهم، لكن يمكن أيضًا أن نرى فيها طرائق لحفظ ما امتلكوه من حريّة.

لم يتّجه الصيادون-القطّافون إلى الزراعة لأنها وهبَتهم حياةً أفضل، بل لأنّه لم تكن لديهم على الأرجح خيارات أخرى. أكان ذلك بسبب التغيّر المناخي، أو التراكم البطيء في عدد السكان، أو تدهور الحياة البريّة بفعل الصيد الجائر؛ فقد وجدت جماعات الصيادين-القطّافين نفسها مضطرّة لزيادة إنتاج الغذاء.

تمكّنت جماعات الصيّادين-القطّافين التي استهلّت أعمال الزراعة قبل الآخرين من تحقيق تكاثر أكبر، ودفع المزارعون الجدد بمن تبقّى من الصيّادين-القطّافين إلى أراضٍ أقلّ ملاءمةً للعيش،

أو تخلّصوا منهم بقتلهم بكلّ بساطة؛ واضطرت القلّة المتبقية منهم إلى المغادرة باتّجاه أقصى حدود العالَم، فاستوطنت مناطق مثل كلهاري حيث ما زالت تقيم اليوم.

لا يوجد منشأ واحد فريد للتحوّل إلى الزراعة، لكن حيثما حدث هذا التحوّل، فإنه جاء نتيجةً لنموّ أعداد البشر ومسبّبًا لهذا النمو في آن. باتت الزراعة نشاطًا لا غنى عنه لأنها أتاحت حدوث تضخُّمٍ في أعداد السكان، فكانت هذه نقطةً من نقاط اللاعودة في التاريخ البشري.

التاريخ طاحونة هواء تديرها أعداد البشر، ويجري اليوم تسويق المحاصيل المعدّلة وراثيًّا GM crops بوصفها الوسيلة الوحيدة لتجنّب المجاعة. ومع أنّ من غير المرجّح أن تحسِّن هذه المحاصيل حياة المزارعين، لكنها قد تمكّن من إبقاء أعداد أكبر منهم في قيد الحياة. هكذا يكون تعديل المحاصيل وراثيًّا بمثابة دورة جديدة للعجلة التي ما فتئت تدور وتدور، منذ انقضاء زمن الصيادين-القطّافين.

(3)

من سخريات التّاريخ

كتب أحد روّاد علم الروبوت Robotics ما يأتي: «في القرن المقبل، ستحلّ روبوتات قليلة التكلفة وعالية الكفاءة محلّ العمالة البشريّة وعلى نطاق واسعٍ جدًّا، حدَّ تقليص ساعات يوم العمل إلى الصّفر تقريبًا من أجل الإبقاء على تشغيل جميع العاملين».

قد تكون هذه الصورة المستقبلية التي يقترحها هانز مورافيك Hans Moravec أدنى إلينا مما نتصور؛ فالتكنولوجيات الجديدة آخذة في التوسّع لتحلّ بسرعة محلّ العمالة البشرية. وصحيحٌ أنّ «الطبقة الدنيا» من العاطلين الدائمين عن العمل تنتج جزئيًّا من ضعف التعليم والسياسات الاقتصاديّة الخاطئة، لكنّ هذا لا يتعارض مع حقيقة أننا وصلنا بالفعل إلى الزمن الذي تفيض فيه الأعداد المتزايدة من البشر عن الحاجة الاقتصادية، ولم يعد مستبعدًا أن يتقلّص دور غالبية السكان في عملية الإنتاج إلى حدٍّ ضئيلٍ جدًّا أو معدوم، في غضون بضعة أجيال.

يتمثّل التأثير الرئيس للثورة الصناعية في أنّها أفضت إلى نشوء الطبقة العاملة، ولم يحدث ذلك بفعل ما فرضَته من عملية انتقال من البلدات إلى المدن، بقدر ما كان نتيجة إفساحها مجالًا مؤاتيًا لحدوث نمو سكانيّ هائل. ومع دخول القرن الحادي والعشرين، بتنا أمامَ مرحلة جديدة من الثورة الصناعية تجري اليوم على قدم وساق، مرحلةٍ تعِد بأن تجعل الكثير من هؤلاء السكان فائضًا عن الحاجة.

أصبحت الثورة الصناعية، التي شهدت بداياتها الأولى في بلدات شمال إنكلترا، عالميّة الانتشار اليوم؛ ونجَمَ عنها التضخُّم العالمي في أعداد السكّان الذي نشهده في وقتنا الحاضر. وبالتزامن مع ذلك، تعمل التكنولوجيا الحديثة وباطّراد على تجريد القوى العاملة من وظائفها التي كانت أوجدتها لها الثورة الصناعية.

لا يمكن للاقتصاد الذي تتولّى الآلات مهامّه الرئيسة أن ينطوي

على أيّ تقدير للعمل البشري، باستثناء بعض أنوع العمل البشري الذي لا يمكن استبداله؛ وكما يكتب مورافيك، فإنّ «العديد من الاتجاهات القائمة في المجتمعات الصّناعية يقود إلى مستقبل تدعم فيه الآلاتُ البشرَ، تمامًا مثلما كانت الحياة البريّة داعمًا لأسلافنا في الماضي». ولا يعنى هذا، وفق جيريمي ريفكين Jeremy Rifkin، حالةً من البطالة الجماعيّة، بل يعني بالأحرى أننا ندنو شيئًا فشيئًا من زمن «يعمل فيه الأكثريّة الكاثرة من البشر في الترويح عن غيرهم من البشر»، على حدّ تعبير مورافيك.

هذا الزمن قد حلّ بالفعل في البلدان الغنيّة، فجرى تصدير الصناعات القديمة إلى العالَم النامي، وتطورت في المقابل أعمال جديدة لتحلّ محلّ تلك التي كانت قائمةً خلال العصر الصناعي، بحيث يلبّي العديد منها احتياجات كانت مكبوتةً أو مستترةً في الماضي. هكذا نشأ اقتصادٌ مزدهر من المعالجين النفسيين، وأديانٌ على المقاس، ومتاجرُ روحيّة. وظهر علاوةً على ذلك اقتصادٌ رماديGrey economy هائل، يقوم على صناعات غير قانونية تعمل على تأمين العقاقير المخدِّرة والجنس. تتمثّل وظيفة هذا الاقتصاد الجديد، القانونيّ منه وغير القانونيّ، في ترفيه وإلهاء الناس الذين، وعلى الرغم من كونهم أكثر انشغالًا من أي زمنٍ مضى، يشتبهون خفيةً بعدم جدواهم.

أوجد التصنيع الطبقةَ العاملة، ثمّ جعل منها اليوم طبقة باليةً بطُل استعمالها، وما لم يجرِ بتر التصنيع بفعل الانهيار البيئي، فإنه سيقود

الجميع تقريبًا إلى هذه النهاية نفسها.

(4)

الفقر المستتر لأولئك الذين كانوا طبقة متوسّطة

قامت الحياة البرجوازية على مؤسسة الحياة الوظيفيّة Career، وهي مسار حياتيّ دائم يتخلّل الحياة العملية. وها هي مهنٌ ووظائف تختفي اليوم، وسرعان ما ستصير قصيّةً وعتيقة تمامًا كحال رُتبة الفرد ومنزلته التي كانت سائدة في العصور الوسطى.

ديننا الحقيقي الوحيد هو مجرّد إيمان ضحلٍ بالمستقبل، لكن لا فكرة لدينا مع ذلك عمّا سيأتي به المستقبل. ما عاد أحد يؤمن اليوم بتبنّي رؤية مستقبليّة بعيدة النظر، ما خلا البعض ممن يعانون من هشاشة في جوهرهم. فالتوفير مقامرة، والوظائف والمعاشات التقاعدية مراهنات عالية المستوى. وإذا ما كانت القلّة البالغة الثراء تحتاط في انتقاء رهاناتها، فإنّ البقية من بيننا، نحن البرولز[43] Proles، تعيش اليوم بيومه.

ما يزال البرجوازيّ موجودًا في أوروبا واليابان، وقد أصبح في بريطانيا وأمريكا أحد ضرورات المنتزهات الترفيهية. أما الطبقة الوسطى فصارت ترفًا ما عادت الرأسماليّة قادرة على تحمّل عبئه.

---

(43) صيغة مختصرة من كلمة بروليتاريا، وتشير إلى الطبقة العاملة. والتعبير مأخوذ عن رواية جورج أورويل الشهيرة: "1984". (م)

(5)

نهايـة المساواة

كانت دولة الرّفاه Welfare state نتاجًا ثانويًّا للحرب العالميّة الثانية، إذ بدأت الخدمة الصحيّة الوطنية National Health Service عملها أثناء قصف لندن المعروف بالبليتز Blitz، وذلك من خلال التوظيف الكامل في الخدمة العسكرية. أمّا مساواتيّة Egalitarianism ما بعد الحرب، فجاءت كنتيجة لاحقة للتعبئة الجماهيرية زمنَ الحرب.

لنعُد بنظرنا إلى القرن التاسع عشر، ولنتوقف عند الفترة الواقعة بين نهاية الحروب النابليونيّة واندلاع الحرب العالميّة الأولى. فحقبة السلام التي عاشتها أوروبا في تلك المرحلة اتّسمت أيضًا بكونها فترة لامساواة كبيرة، إذ عاش غالبية السكان عند حدّ الكفاف، ولم يكن في مأمن من الفقر المفاجئ سوى شديدو الثراء. وإذا ما كان حال جميع السكان عمومًا أفضل في وقتنا الحاضر، يبقى أنّ الوجود المتهالك للأكثرية من بينهم ما يزال بعيدًا كلّ البعد عن الأمان الذي يتمتّع به الأثرياء، تمامًا كما كان عليه الحال في العصر الفيكتوري.

في اقتصادات الوفرة عالية التقنية، تصير الجماهير فائضةً عن الحاجة، لا لزوم لها حتى كحطبٍ للحروب. فالحروب ما عادت تخاض بجيوش من المجنّدين، بل بأجهزة الكمبيوتر؛ وحتى في الدول المنهارة التي تتناثر على معظم مساحة هذا العالم، تُخاض الحروب بجيوش مهترئة غير نظاميّة، عتادها من الفقراء. يقود هذا

التحوّل في الحروب إلى تخفيف وطأة الحاجة إلى التماسك الاجتماعي، ويصير بإمكان الأثرياء أن يمضوا حياتهم برمّتها من دون أيّ اتّصال ببقية المجتمع. وبالمقابل يصبح ممكنًا ترك الفقراء وشأنهم، ما داموا لا يشكّلون تهديدًا على الأغنياء.

استُبدِلت أوليغارشيّة Oligarchy الأثرياء بالديموقراطيّة الاجتماعية، كجزءٍ من ثمن السلام.

(6)

مليار شرفةٍ تُطلُّ على الشمس

ولَّت منذ زمن بعيد أيام سيطرة الزراعة على الاقتصاد، وباتت أيام سيطرة الصناعة عليه معدودةً بدورها. ما عادت الحياة الاقتصاديّة تستهدف الإنتاج بشكل رئيس، فإلامَ ترمي إذًا؟ إنها ترمي اليوم إلى الإلهاء.

تتّصف الرأسمالية الحديثة بإنتاجيّة مذهلة، لكنّ هذه الإنتاجية ليست هي الحتميّة التي تحرّك الرأسمالية، فمحرّكها الرئيس هو التغلّب على الملل. ذلك أنّ الثراء حين يسود كقاعدة، يصير التهديد الرئيس هو فقدان الرّغبة؛ فمع سرعة إشباع الرغبات، سرعان ما يصير الاقتصاد معتمدًا تمامًا على تصنيع احتياجات أكثر غرابةً من أيّ وقت مضى.

ولا تكمن الجِدّة هنا في اعتماد الرفاه على تحفيز الطّلب، بل في استحالة استمراريته من دون ابتكار رذائل جديدة. أصبح الاقتصاد

مدفوعًا بحتميّة التجديد الدائم، وصار ازدهاره معتمدًا على تصنيع الانتهاك؛ يطارده اليوم شبح التّخمة، لا في السلع الماديّة فحسب، بل وفي الخبرات التي بهتت وفقدت سحرها؛ فالخبرات الجديدة تتقادم وتُهمَل اليوم بأسرع مما يحدث للسلع المادية.

يهاجم أتباع «القيم التّقليديّة» المخالفات القائمة في الحياة المعاصرة، وهم اختاروا بموقفهم هذا إغفال ما أدركته جميع المجتمعات التقليديّة من أن الفضيلة تحتاج إلى سُلوان الرّذيل، والأهم من ذلك أنّهم تجاهلوا الضرورة الاقتصاديّة للرذائل الجديدة. هكذا تشكِّل العقاقير المخدِّرة المصنوعة على المقاس، والجنس المصمَّم على المقاس، سلعًا نموذجيّة للقرن الحادي والعشرين، وليس مردّ ذلك إلى أنّ:

المو سيقا

والترحال، والعادة والصمت، كلُّها أموال

على حدّ تعبير الشاعر جي. إتش. برين J.H. Prynne، وإن يكن على حقٍّ في قوله فهي كذلك بالفعل، بل مردّه إلى أنّ الرذائل الجديدة هي تدابير وقائيّة ضدّ الملل. فحبوب النشوة[44]، والفياغرا، وصالات S-and-M للتجميل والمساج في نيويورك وفرانكفورت؛ ليست مجرّد وسائل تعين على تحقيق المتعة، بل هي ترياق ضدّ الملل. ففي زمن استحالت معه التخمة تهديدًا للرفاه، أضحت المتع

(44) تسمّى أيضًا إكستاسي Ecstasy، وهي نوع من العقاقير المنشّطة ذات التأثير النفسي. (م)

المحظورة في الماضي دعائمَ للاقتصاد الجديد.

لعلّنا محظوظون لكوننا بمنأىً عن قسوة الكَسل. في ما يأتي وصفٌ يقدِّمه لنا جيه. جي. بالارد J.G. Ballard في روايته «ليالي الكوكايين» Cocaine Nights، لنادي Nautico، وهو قطاع في منتجع Estrella del Marالإسباني، مخصّص حصريًّا لأثرياء المتقاعدين البريطانيين:

العمارة البيضاء التي تمحو الذاكرة، والرّاحة القسريّة التي يتحجّر معها الجهاز العصبي، ومظهر المكان العام الذي يكاد يكون ذا صبغة إفريقيّة – وإن بدا هذا المشهد الشمال إفريقي مختَلقًا على يديّ شخصٍ لم يسبق له زيارة المغرب الكبير، والغياب الجليّ لأيّ بنية اجتماعية، وديمومة عالم ما وراء الملل، بلا ماضٍ، وبلا مستقبل، وفي حاضر آخذٍ في التضاؤل؛ لربما تكون هذه صورةُ المستقبل الذي يحكمه الترفيه؟ لن يحدث شيء البتّة في هذا العالَم الفاقد الشُّعور، حيث يؤدّي الزحف الإنتروبي[45] Entropic drift إلى سكونٍ تامٍّ لمياه آلاف المسابح.

ومن أجل تلافي الإنتروبيا النفسيّة، يلجأ المجتمع إلى علاجات غير تقليديّة:

تستعدّ حكوماتنا لمستقبل بلا عمل... سيعمل النّاس، أو

(45) الإنتروبيا: التدهور أو الفوضى في النظام، وهي إحدى القوى الفاعلة في حدوث التطور أو التغيير في النظم على اختلافها، أكانت فيزيائيّة أم اجتماعية أم اقتصادية. (م)

بالأحرى سيعمل البعض من بينهم، لنحوِ عقدٍ من زمن حياتهم. سيبلغون التقاعد إذًا وهُم في أواخر الثلاثينيات من عمرهم، وبانتظارهم بعدها نحو خمسين سنة من الكسل... مليارُ شرفةٍ تطلُّ على الشمس.

لا يخفِّف من عبء حياة الراحة إلا تلك الإثارة التي يهِبها لنا الممنوعُ وحده:

يتبقّى أمر واحد لا غير بوسعه استنهاض الناس... الجريمة، والسلوك القائم على الانتهاك، وأقصد به جميع الأنشطة التي ليست غير قانونية بالضرورة، لكنّها تستفزّنا وتستغلّ حاجتنا للانفعالات القويّة، فتنشِّط الجهاز العصبي وتستحثّ الوصلات العصبيّة التي أوهِنت بفعل الراحة والتعطُّل.

ثبُت لاحقًا زيف توقّع بالارد لـ «مليار شرفة تطلّ على الشمس»، فأثرياء القرن الحادي والعشرين يعملون بجدٍّ أكبر مقارنةً بالأثرياء في أيّ وقت مضى، والفقراء بدورهم باتوا في مأمن من المخاطر التي ترافق امتلاك وقت فراغ كبير. بيد أنّ مشكلات الضبط الاجتماعي في مجتمعٍ منهك بضغط العمل لا تختلف كثيرًا عن تلك القائمة في عالَم الرّاحة القسريّة. وفي رواية لاحقة له تحت عنوان «سوبر-كان» Super-Cannes، يصوِّر بالارد مجتمع الأعمال النموذجيّ في مجمّع «جنّة الأولمب» Eden-Olympia؛ حيث يجري التعامل مع ضغوط الاحتراق الوظيفي لدى مدراء المؤسسات من خلال نظام من «العنف المضبوط بغاية الحذر، عبر جرعةٍ ضئيلة جدًّا من الجنون

تشبه الآثار الدقيقة للإستركنين[46] Strychnine التي تدخُل في تركيب منشّط عصبي». يقوم علاج العمل العبثيّ إذًا على نظام من العنف العبثيّ الذي يضمّ قتال شوارع مصمّم بعناية ونشلًا وسطوًا واغتصابًا، وغير ذلك من أساليب الترفيه الأشدّ انحرافًا بعدُ.

يقدِّم عالِم النّفس المقيم في المجمَّع، والمنظِّم لهذه التجارب السيكوباتية الموجَّهة، تفسيرًا للأساس المنطقي لهذا النظام فيقول: «يتوق المجتمع الاستهلاكي إلى كلّ ما هو منحرف وغير متوقّع، إذ ما من شيء عدا ذلك سيكون قادرًا على إحداث التحولات التي يشهدها المشهد الترفيهيّ اليوم، والتي من شأنها أن تدفعنا إلى الاستمرار في عملية الشراء».

في وقتنا الحاضر، نحصل على جرعات الجنون التي تحفظ سلامة عقلنا من خلال التكنولوجيات الحديثة، إذ يحظى أيّ شخص متّصل بالإنترنت بإمداد لامحدود من الجنس والعنف الافتراضيَّين. لكن ما الذي سيحدث حين تنفد منّا الرذائل الجديدة؟ كيف سنتمكّن من تفادي التُّخمة والكسل حين لا تعود سلعُ الجنس المصمّم على المقاس والعقارات المخدِّرة والعنف متاحةً في السوق؟ بإمكاننا أن نكون على يقين بأنّ هذه المرحلة ستشهد عودة الأخلاق إلى الأضواء، ولعلّنا نقترب اليوم من زمن تسوَّق فيه «الأخلاق»

---

(46) مركّب عالي السميّة يستخدم كمبيد للآفات ولقتل الفقاريات الصغيرة مثل القوارض، يتسبب في حدوث تشنجات عضلية ويفضي إلى الوفاة اختناقًا. ويدخل بجرعات طفيفة ودقيقة جدًّا في تركيب بعض المنشّطات. (م)

كعلامة تجارية جديدة للانتهاك والعدوان.

(7)

مناهضو الرأسمالية في القرن العشرين، والكتائبيّة، وأخويّة الرّوح الحرّة في العصور الوسطى

قبل نحو جيل من الآن، ألهمت مجموعة ثوريّة غامضة تُسمّي نفسها الموقفيّة Situationists أعمال شغب مناهضة للرأسماليّة هزّت عواصم أوروبا.

كان الموقفيّون فرقة صغيرة وحصريّة ادّعت امتلاك منظورٍ فريدٍ للعالَم. والحال فإنّ نظرتها إلى الأمور كانت في الواقع مزيجًا من نظريات القرن التاسع عشر الثوريّة والفن الطلائعي Vanguardist art للقرن العشرين. أخذ الموقفيُّون الكثير من أفكارهم عن الفوضويّة Anarchism والماركسيّة Marxism والسرياليّة Surrealism والدادائيّةDada. لكنّ أكثر استعاراتهم جسارةً جاءت من طريقة للفوضويين المتصوّفة ترجع إلى العصور الوسطى، وتحمل اسم «أخويّة الروح الحرّة» Brethren of the Free Spirit.

والموقفيّون ورثةُ أخويّةٍ من الأتباع انتشرت على امتداد معظم أنحاء أوروبا، واستمّرت – بالرغم من الاضطهاد المتواصل الذي تعرَّضت له – كتقليدٍ متمايز لأكثر من خمسمئة سنة. ولقد كان

حلمهم مماثلًا لحلم العبادة الألفيّة[47] Mi llenarian cult، أيالحلم بمجتمع فيه كل شيء على الشيوع ويتشاركه الجميع، ولا يُجبَر أحد فيه على العمل. وفي مطلع الستينيّات، أعادوا إحياء الاحتجاجات الطّلابية في ستراسبورغ Strasbourg، رافعين في شعاراتهم أقوالًا لثوريّي العصور الوسطى. وإبّان أحداث عام 1968، خربشوا كتاباتٍ مماثلة على جدران باريس؛ من بينها عبارة يصعب نسيانها وتقول: لا تعمل أبدًا!

ومثلما حلمت «أخويّة الروح الحرّة» بعالَم يتنحّى فيه العمل تاركًا مكانه للّعب، كذلك تبنّى الموقفيّون هذا الحلم الذي نجد تعبيرًا عنه في ما كتبه الموقفيّ راؤول فانيجم Raoul Vaneigem، إذ يقول: «إذا ما أخذنا في الحسبان الزمن الذي أعيشه، والانتفاع الملموس الذي أحصّله منه، هل أكون قد قلت شيئًا في القرن العشرين يتجاوز ما صرّحَت به «الروح الحرّة» في القرن الثالث عشر؟». والحال فإن فانيجم لم يجانب الصّواب حين رأى في الحركات الثورية الحديثة ورثةً لعقيدة الفوضويين المتصوّفة التي تعود إلى العصور الوسطى؛ ففي كلتا الحالتين، لا تصدر الأهداف عن العلم، بل عن التخيّلات الأخرويّة Eschatological للدين.

ازدرى ماركس الطّوباوية Utopianism وعدّها غير علميّة، لكن إن نحن أردنا مشابهةَ «الاشتراكية العلمية» Scientific

(47) ويعني حرفيًّا "احتواء الآلاف"، وهو إيمان ديني أو اجتماعي بحدوث تغيير اجتماعي كبير في المستقبل، سيقلب الأمور ويغيّر كل شيء بعده. (م)

socialism بعلمٍ ما، فسنجد أنها تشبه الخيمياء Alchemy. إذ اعتقد ماركس، إلى جانب غيره من مفكّري التنوير، بأنّ باستطاعة التكنولوجيا أن تحدث تغيّرًا في المعدن الأساس للطبيعة البشريّة فتحيله ذهبًا. ففي المجتمع الشيوعيّ المستقبلي، ما من حدود لنمو الإنتاج وتضخّم أعداد البشر؛ ومع القضاء على النّدرة، ستتلاشى الملكية الخاصة والعائلة والدولة وتقسيم العمل.

تصوَّر ماركس أنّ نهاية النّدرة ستقود إلى نهاية التاريخ، ولم يستطع أن يدرك أنّ العالم الذي بلا ندرة كان قد تحقّق بالفعل في مجتمعات ما قبل التاريخ، التي وضعها هو وإنجلز Engels في كتلة واحدة تحت مسمّى «المشاعيّة البدائيّة» Primitive communism. فقد كان الصّيادون-القطّافون أقلّ إجهادًا بالعمل من غالبية البشر في أيّ مرحلة لاحقة، لكنّ اعتماد مجتمعاتهم المتفرّقة اعتمادًا كليًّا على هبات الأرض، مكّن الكوارث الطبيعية منهم، فكانت قادرة على القضاء عليهم في أيّ وقت.

لم يقبل ماركس بالإكراهات التي كانت ثمنًا لحريّة الصيادين-القطّافين؛ بل أصرّ، مدفوعًا بإيمانه بأنّ قدَر البشر هو السيطرة على الأرض، على أنّ بالإمكان تحريرهم من العمل من دون إخضاع رغباتهم لأيّ قيود. ولم تكن هذه الأفكار سوى استعادة للتخيّلات التنبؤية لـ «أخويّة الروح الحرّة»، على هيئة يوتوبيا تنويريّة.

من جانبهم عاش الموقفيّون، أكثر من ماركس، حلمَ «زمن العمل والتقدّم والمردود والإنتاج والاستهلاك والبرمجة»، على حدّ تعبير

فانيجم؛ حيث سيلغى العمل، وتصير البشريّة حرّةَ الانغماس في أهوائها. ومع أنّ هذا الحلم يدين بالكثير لماركس، إلّا أنه يظلّ مع ذلك شبيهًا إلى حدٍّ بعيد بأوهام شارل فرانسوا فورييه Charles François Fourier، الطوباويّ الفرنسي من أوائل القرن التاسع عشر. فقد ارتأى فورييه أنّ على البشرية أن تعيش مستقبلًا في مؤسسات أشبه بالأديرة، أطلق عليها تسمية الكتائبية[48] Phalanstères، وفيها يُمارَس الحبّ الحرّ ولا يُجبَر أحد على العمل. وعليه فإنّ الإنسان اللَّعِبي Homo ludens هو من يتولّى الحكم في يوتوبيا فورييه.

تأخذ يوتوبيا الموقفيّين هيئة نسخة محدّثة عن يوتوبيا فورييه، لكن يبدو أنّ أذهانهم غفلت عن حقيقة أنّ مجالس العمال هي من تسلّم في نهاية المطاف إدارة هذا المجتمع العاطل عن العمل. مع أنه وبحسب تأكيدهم ليس من المفترض بهذه المجالس أن تكون أجهزة حكوميّة، إذ لا حاجة هنا لأيٍّ منها. فضلًا عن ذلك، يذهب الموقفيّون إلى أبعد مما يفعل فورييه، الذي اقترح أن توكَل الأعمال الوضيعة إلى الأطفال؛ مؤكّدين بأنّ الأتمتة Automation ستلغي ضرورة العمل البدنيّ. ومع زوال النّدرة والعمل، ستنتفي الحاجة إلى الصراع، وستأخذ الدولة إذًا بالتلاشي تمامًا كما في رؤية ماركس الطوباوية.

---

(48) أو الفلانستير، وهي المستعمرات التعاونية التي دعا فورييه قد دعا إلى إنشائها. (م)

امتلك الموقفيّون ثقة مطلقةً لا تتزعزع بكلّ ما يخصّ المستقبل، أما في ما يتعلّق بالحاضر، فكانت نظرتهم على العكس تشاؤمية قاتمة. إذ زعموا أنّ شكلًا جديدًا من أشكال الهيمنة قد اكتمل، وكلّ معارضةٍ ظاهرة فيه إنما تحدث في إطار مشهد عالميّ محدد. تحوّلت الحياة إذًا إلى عرض ما عاد في وسع حتى أولئك الذين قدّموا المسرحيّة الفرار منه. وسرعان ما أصبح أشدّ الحركات الثوريّة راديكاليّةً جزءًا من الفُرجة.

وفي مفارقة معهودة تمامًا، حدث هذا بالضّبط مع الموقفيّين أنفسهم، إذ سرعان ما عاودت أفكارهم الظهور على هيئة عدميّة جرى تسويقها بذكاء عبر فرق موسيقا البانك روك Punk rock. وبالرغم من احتجاجاتهم، سرعان ما أصبح الموقفيّون مجرّد سلعة أخرى في السوبرماركت الثقافي.

لم تلُح في الأفق أيّ معالم للثورة التي حلموا بها، لكنهم احتفظوا مع ذلك بيقينٍ وقور وهادئ. وأكّد أكثر مفكّريهم موهبةً، غي ديبور Guy Debord أنّ «التغيير بات وشيكًا وحتميًّا... كبرق صاعقة لا ندرك حلولها إلّا حين تضرب». وفي مقاربة لتقليد ألفيّ أصيل، اعتقد ديبور أنّ قوى الظلام حكمت العالَمَ – ولكنّ قوّتها باتت الآن على وشك الزوال بين ليلة وضحاها. والحال فإنّ سكينته التنبّؤية هذه لم تدم طويلًا؛ ولربما تكون قد تداعت في نهاية المطاف العبثيّةُ الجليّةُ لآماله بثورة بروليتاريّة ضدّ الثقافة الاستهلاكيّة، أو لعلّ عوامل أخرى ذات طابع شخصيّ لعبت دورًا في ذلك. ففي عام

1984 قُتِل ناشر أعمال ديبور، ثمّ حاولت أرملته بيع دار النشر في عام 1991. فوجد ديبور نفسه في حالةٍ من الضّياع والخسارة؛ وفي واقعةٍ هزليّة يصعب نسيانها، نشَر هذا المناهض المتشدّد للفرجة إعلانًا في ملحق التايمز الأدبيTimes Literary Supplement للتعاقد مع وكيلٍ. لم يُعرف إن كان قد حظي بردودٍ على إعلانه، لكنّه وقّع على أيّ حال مع ناشر جديد هو دار نشر غاليمار Gallimard، ونال عمله انتشارًا واسعًا. لكنّ الأمر لم يسهم في تحسين حالته المزاجية، وأسهمت عادة شرب الكحول التي استمرّت طيلة حياته في تعميق اكتئابه. وفي عام 1994، وبعمر الثانية والستّين، أطلق النار على نفسه.

تفصل عدّة قرونٍ من الزّمن بين الموقفيّين وأخوية الروح الحرّة، لكنهم حملوا جميعًا منظورًا واحدًا للإمكانات البشرية. فالبشر آلهةٌ عالقةٌ في عالم من الظُّلمة، وأعمالهم ليست نتيجة طبيعية لجموح رغباتهم، بل هي لعنة ديمورجوس. وبذا فإنّ كلَّ ما ينبغي فعله لإنقاذ البشريّة من العمل، هو التخلّص من هذه القوة الشريرة. وخلاصة القول إنّ هذه الرؤية التصوفيّة هي الإلهام الحقيقي للموقفيّين، ولكلّ من حلم يومًا بعالم يمكن أن يعيش البشر فيه من دون أيّ قيود.

(8)

المِسمريّة والاقتصاد الجديد

لطالما كانت الأسواق نوعًا من الاختلاق، لكنّ هذه الصّفة تنطبق

عليها اليوم أكثر من أيّ وقت مضى. تؤدّي التكنولوجيا الحديثة اليوم دورًا يتعدّى نقل المعلومات، فهي تسهم في تغيير السلوك عبر توليد أمزجة جديدة؛ ولا يقتصر الأمر على تلقّي الجميع الأنباء بأسرع من ذي قبل، بل يتعداه إلى حالة عدوى بالغة السرعة بهذه الأمزجة الجديدة. يدلّل الإنترنت على مسألة عُرِفت منذ أزمنة طويلة، وهي أنّ العالَم محكوم بقوة الإيحاء.

في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر بالنمسا، أظهر أنطون مِسمر Anton Mesmer أنّ بإمكان الإيحاء التنويمي Hypnotic suggestion أن يترك أثرًا عميقًا في السلوك البشري. وقوبل الرّجل بالاستهزاء في زمنه، لكنه حظي ببعض الحضور لاحقًا حين نُسِبت إليه مفردة المسمريّة Mesmerism، وهي التسمية الشائعة للتنويم المغناطيسي Hypnosis. ثمّ بعد ذلك بستين سنة، بيّن جان شاركو Jean Charcot الصّلة القائمة بين التنويم المغناطيسي والهستيريا، وأصبح بذلك واحدًا من مؤسّسي الطبّ النفسي.

تتأثّر الأسواق الماليّة بالعدوى والهستيريا، وتعمل تكنولوجيا الاتصالات الحديثة على تضخيم الإيحاء. هكذا يكون كلٌّ من مِسمر وشاركو رائدين للاقتصاد الجديد New economy يمكن الاسترشاد بهما أكثر من هايك Hayek وكينز Keynes.

(9)

نظـريّـة في الوعي

في عصور ما قبل التاريخ التطوريّة، نشأ الوعي كأحد الأعراض الجانبيّة للّغة؛ أمّا اليوم، فقد أصبح منتجًا فرعيًّا من منتجات وسائل الإعلام.

(10)

ذكريات في الحجارة

يتحسّر دعاة الحفاظ على البيئة على زوال المواضع البريّة، لكنّ المدن هي أيضًا منظومات بيئيّة مهدّدة بالزوال. ولقد كانت المدن، منذ نشأتها في العصر الحجري الحديث في مواضع مثل تشاتال هويوكÇatal Hüyük في الأناضول الحاليّة، أماكن يعيد فيها البشر تمثيل طقوس الصيّادين-القطّافين. ولأنّ العمل المستمر والهجرة المتكررة المصاحبَين للزراعة لا يلائمان البشر تمامًا، فقد جاء نشوء المدن استجابةً للتوق إلى وجود مستقرّ.

على الصيّادين-القطّافين أن يمتلكوا معرفةً لصيقة ببيئتهم المحليّة، وهم في حاجة للتحرّك بحريّة على الأرض لتقصّي ما يطرأ عليها من تغييرات؛ لكنهم غير ملزمين بالتنقّل باتجاه أراضٍ جديدة كحال المزارعين إن هم استنفدوا التربة. فحياة الصيّادين-القطّافين تدور في محيط مكانٍ لا يغادرونه قط، ولا يكفّون عن استكشافه يومًا.

جميع المدن كانت جديدة في لحظة ما من التاريخ، لكن المدن العتيقة هي الأكثر استجابةً للحاجة إلى وجود مستقرّ. يعتقد إيان سنكلير Iain Sinclair أنّ المدن العتيقة تحمل الآثار الرّوحية لما مرّ بها من أجيال، ويكتب في هذا الصدد:

ليست الكنائس سوى إحدى منظومات الطاقة، أو وحدات الاتصال، داخل المدينة. يضاف إليها أيضًا المستشفيات القديمة وقاعات المحاكم والأسواق والسجون ودور العبادة... كلّ كنيسة هي مركزُ قوّةٍ يحجب الرؤية عن الأبصار، وموضعٌ بارز ذو تأثير غير معلنٍ في الأحداث.

والمدن القديمة سليلة نسبٍ يرجع في تاريخه إلى قصر التيه[49] Labyrinth في كنوسوس Knossos بجزيرة كريت Creteفي العصر البرونزي.

في المدن، يبدو الأشخاص مجرّد ظلالٍ سبَكتها الأماكن، وما من جيل يدوم زمنًا يضاهي ما يدومه شارع مثلًا. أمّا في الزحف العمرانيّ ما بعد المديني الذي أخذ يحلّ محل المدن، تظهر الشوارع ثمّ تختفي تمامًا بسرعةٍ كسرعة زوال الأشخاص الذين يمرّون بها، ومع تجزئة المدن بمواقع كبرى لحركة المرور، تتلاشى من الذاكرة شيئًا فشيئًا الحياة المستقرّة التي احتوتها ذات يوم.

---

(49) يعرف أيضًا بقصر كنوسوس أو اللابيرنت، ويعتبر هذا القصر خلاصة الفن المعماري عند الكريتيين، إذ ضمّ عددًا كبيرًا من الغرف والممرات على شكل متاهة وفق خطّة معقدة، وكان مركزًا لإدارة الدولة. (م)

(11)

أسطورة التّحديث

جميعنا حداثيّون اليوم، ومع أنّنا لا نملك أدنى فكرة عمّا يعنيه كون المرء حديثًا، لكننا نظلّ على أتمّ الثّقة بأنّ الحداثة تكفل لنا المستقبل.

بمنظور وضعيّي Positivists القرن التاسع عشر، كانت الحداثة تعني نسخة جديدة من القروسطيّة Medievalism، أي تكنوقراطيّةً تراتبيّة يحلّ فيها العلم محلّ الدِّين؛ أما بالنسبة إلى ماركس والزوجين ويب[50] the Webbs، فكانت تعني اقتصادًا بلا أسواق أو ملكيّة خاصّة. من جانبه رأى فيها فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama سوقًا عالميّةً حرّة، وديموقراطيّةً ليبراليّة عالميّة. نُظِر إلى كلّ واحدة من هذه الرؤى المختلفة بوصفها جوهر الحداثة Modernity، ثمّ تبيّن أنها جميعًا ليست سوى أوهام.

نحن نتناول الحداثة بوصفها فكرةً في العلوم الاجتماعيّة، في حين أنّها في الواقع آخرُ مخابئ «الأخلاق». فالمؤمنون بالحداثة على قناعةٍ تامّة بأنّ التاريخ – إن نحن نحّينا الكوارث الطبيعيّة جانبًا -- يقف في صفّ قيم التنوير. أولَيس هذا ما يعنيه في نهاية المطاف أن تكون حديثًا؟

توجد في الواقع عدة طرائق لتكون حديثًا، وعدّة طرائق أخرى

---

(50) عالما الاجتماع والاقتصاديّان الإنكليزيان الاشتراكيّان سيدني ويب Sidney Webb وزوجته بياتريس Beatrice. (م)

لكي تفشل في ذلك. وليس من قبيل المصادفة أن نجد في صفوف أوائل الدّاعمين للنازيّة عددًا من التعبيريين[51] Expressionists، أو أن يجُري أوزوالد موسلي[52] Oswald Mosley مقابلات صحفيّة وهو يجلس خلف مكتب مستقبليّ مصنوع من الفولاذ الأسود. لقد كان النازيّون ملتزمين بإحداث تحوّل ثوريّ في الحياة الأوروبية، وعنى التحوّل إلى الحداثة بنظرهم غزوًا عنصريًّا وإبادة جماعيّة، فأيّ مجتمع يوظّف العلم والتكنولوجيا على نحو ممنهج لتحقيق أهدافه، هو مجتمع حديث؛ هكذا تكون معسكرات الاعتقال حديثة تمامًا كالجراحة الليزريّة.

يمكن القول إنّ التسليم بأنّ مستقبل النوع البشري سيتّصف بالعلمانيّة على الدوام، هو خصيصة رئيسة لفكر الحداثة؛ لكن ما من شيء في التاريخ يدعم هذه الفكرة الغريبة. صحيح أنّ العلمنة Secularisation حدثت بالفعل في بضع دولٍ أوروبيّة كإنكلترا والسويد وإيطاليا، إلّا أننا لا نجد لها أثرًا في المقابل في الولايات المتحدة. ومن بين الدّول الإسلامية، وحدها تركيا من تمتلك دولة علمانيّة راسخة؛ أما معظم الدول الأخرى فتشهد خلافًا لذلك، تناميًا للأصوليّة Fundamentalism. وفي الهند، أدّت النزعة القومية الهندوسيّة Hindu Nationalism إلى تآكل الدولة العلمانيّة.

---

(51) التعبيريّة Expressionism: مذهب في الفن يستهدف في المقام الأول التعبير عن المشاعر أو العواطف أو الحالات الذهنيّة التي تثيرها الأشياء أو الأحداث في نفس الفنان. (م)

(52) أوزوالد موسلي (1896-1980)، سياسي بريطاني من اليمين المتطرّف وزعيم الحركة الفاشيّة في إيطاليا. (م)

أمّا في الصين واليابان، حيث لم تحظَ الفكرة الدينية أكانت يهودية-مسيحية أم إسلاميّة بقبول يُذكَر، فقد غدت العلمانيّة Secularism بلا معنى عمليًّا. بالرغم من هذه الحقائق، ما يزال حداثيّو القرن الحادي والعشرين يتحدّثون بالنبرة العتيقة ذاتها التي كانت لماركس والوضعيين، أي لأوروبيّي القرن التاسع عشر الذين أخطأوا الفهم فاتّخذوا من آمالهم الضيّقة قوانين تاريخيّة عالميّة.

ليست نظريات التّحديث سوى إسقاطاتٌ لقيم التنوير، وقد أُلبِست حلّة علميّة؛ وهي لا تخبرنا شيئًا عن المستقبل، لكنها تساعدنا على فهم الحاضر، ذلك أنّها تُظهِر القوّة المستديمة للإيمان المسيحي القائل بأنّ التاريخ هو دراما أخلاقيّة، وأنّه حكاية تقدّم أو افتداء، وفيه تحكم الأخلاقُ العالم، بالرغم من كل ما نعرفه عنها من حقائق.

(12)

القاعدة

أولئك الرجال الذين اختطفوا طائرات مدنيّة واستخدموها أسلحةً لمهاجمة نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من سبتمبر عام 2001، لم يبرهنوا على هشاشة القوة العالميّة الأكبر فحسب، بل فعلوا ما هو أكثر من ذلك؛ لقد دمّروا رؤيةً كاملة للعالم.

اعتقد الجميع أنّ العالم سائرٌ نحو العلمانيّة باضطراد، لكن بحلول الحادي عشر من سبتمبر، ظهر التشابك العميق بين الحرب والدين،

تمامًا كما كان على امتداد تاريخ البشريّة ككلّ؛ وأدى الإرهابيون دور جنود الميدان في حربٍ دينيّة جديدة.

سلَّم الجميع باعتبار العالَم في حالة سلام، وكانت الدول في كل مكان مرتبطةً ببعضها البعض في شبكةٍ عالميّة من الأسواق الحرّة؛ وحتى أكبر هذه الدول – الصين – كان آخذًا في الانضمام إلى الرأسماليّة. جعلت التجارة الحرّة من الحرب فعلًا بائدًا، لكن ما لبثت تسوية مركز التجارة العالمي World Trade Center بالأرض، أن أعلنت بدء حربٍ من نوع جديد.

وافترض الجميع أنّ الحرب تعني صراعًا بين دول. إذ بالرغم مما قدّمه القرن العشرون من شواهد على حروب العصابات، فقد استمرّت الفكرة القائلة بأنّ عودة الحروب إن حدثت – وقلّة من اعتقدت بأنها قد تعود بالفعل – فستكون شأن جيوش وحكومات. غير أنّ الشبكة التي عملت على تنسيق هجمات واشنطن ونيويورك كانت أشبه بهيئةٍ ما بعد حداثيّة منها بجيش على الطراز القديم. لم تأتِ أوامر القاعدة من أيّ دولة، بل إنّ التنظيم استغلّ في الحقيقة ضعف الدول، فكان بمثابة عرَضٍ جانبيّ من أعراض «العولمة»، استطاع بنجاح خصخصة الإرهاب، والتخطيط له على مستوى العالَم.

وقبِل الجميع بفكرة أنّ العولمة ستترافق بصعود «القيم الحديثة»، بيد أنّه لو كان للعولمة أن تعني شيئًا، فهي تعني بالتمام التحول الشواشيّ في التكنولوجيات الحديثة؛ ولو كان لها أيّ تأثير إجماليّ على

الإطلاق، فتأثيرها ليس في نشر «القيم الحديثة»، بل في استهلاكها.

باستخدامها الواسع النّطاق للإنترنت، تكون القاعدة بالتأكيد تنظيمًا «حديثًا»، لكنها تستخدم الإنترنت في المقابل لرفض الحداثة الغربيّة وإنكارها. وهي بقدر ما تعتمد على دعم الشبكات العشائريّة، فإنّها تجسِّد البنى الاجتماعية لـ «ما قبل الحداثة»؛ لكنّ رفضها «القيم الحديثة» يعكس في حقيقته فعلًا إراديًّا، فهو ليس نتاج تقليد أو سُلطة راسخَين، وفي هذا البُعد بالذات، تكون القاعدة «حديثة» بشكل خاص.

هكذا فإنّ القاعدة، وبكونها تنظيمًا «ما بعد حداثيّ» يخدم قيمًا «ما قبل حداثيّة»، تطرح علامة استفهام كبرى أمام فكرة ما يعنيه أن تكون حديثًا.

(13)

الدّرس الياباني

إنّ القول باستحالة أن يُخضِع البشر التكنولوجيا لا يعني أنّهم لا يمتلكون أيّ سيطرة عليها، بل يعني أنّ نطاق هذه السيطرة لا يتوقّف على إرادتهم.

حاول العديد من البلدان استبعاد التكنولوجيا الحديثة، فتخلّت الصين مثلًا لبعض الوقت عن السفن العابرة للمحيطات؛ لكنّ حالة اليابان تبقى فريدة من نوعها إذ انطوت على رفضٍ متعمَّد ومستدام لإحدى التكنولوجيات الحديثة الرئيسة. ففي الفترة

الممتدّة بين عامي 1543 و1879، تخلّت اليابان عن الأسلحة الناريّة وعادت إلى السيف. وبعدما كانت تمتلك من الأسلحة النارية ما يفوق أيّ دولة أخرى في العالَم، نجحت في التخلّص منها بشكل شبه تام.

في مرحلة شروعها بتجربتها الفريدة، كانت اليابان تمتلك عددًا من المزايا النادرة؛ إذ كانت في حالة عزلة وتستطيع أن تأمل بالبقاء كذلك، إلى جانب قيام مجتمعها على أساسٍ متماسكٍ للغاية؛ فضلًا عن وجود طبقة حاكمة حاذقة وبعيدة النظر، تضمّ في صفوفها جماعة الساموراي ذات الموقع الاستراتيجيّ المهم، والتي كانت سياسة العودة إلى السيف تصبّ في مصلحتها. أسهمت هذه الشروط مجتمعةً في نجاح اليابان بنبذ الأسلحة الناريّة لقرون عدّة.

لم تكن اليابان في حالة ركود إبّان سنوات عزلتها، فقد أنتجت في فترة استبعاد الأسلحة النارية العديد من الابتكارات التكنولوجيّة الخاصّة بها. طوّرت اليابان خلال فترة العزلة هذه نوعَ محراث جديدًا ذا شفرتين، وآلة بعجلات مسنَّنة لزراعة البطاطا، ونوعًا جديدًا من آلات التّعشيب؛ وكان تطوّر البلاد في مناحٍ عدّة مكافئًا لتطوّر الدول الغربية في ذلك الحين بل ومتفوقًا عليها: فسجّلت المدن اليابانيّة سويّةً أعلى من الغرب في الصحّة العامة، وفي الخدمات البريدية التي كانت أكثر تطوّرًا. شهدت اليابان إذًا ابتكارات تكنولوجيّة خلال قرون عزلتها، لكنّها اتّصفت بالبطء والتدرّج، ووظِّفت في خدمة أسلوب حياة تقليدي. يكتب نويل بيرين Noel

Perrin في هذا:

إبّان انعقاد الكونغرس القاريّ Continental Congress في فيلادلفيا Philadelphia، كان هنالك فرسان مثقلون بالدّروع يجوبون أنحاء طوكيو Tokyo وكاغوشيما Kagoshima. لكن في تلك المرحلة ذاتها، كانت رسالةٌ ما أو شحنة من شتلات اللّك(53) تعبر بين هاتين المدينتين بسرعة تتجاوز بمرّات سرعة انتقال البريد بين فيلادلفيا وسافانا Savannah .

استطاع حكّام اليابان استبعاد التكنولوجيات الحديثة المهدّدة لسلام البلاد لأنهم امتلكوا خيار العزلة. لكن لدى وصول العميد البحري بيري Commodore Perry على متن سفنه السوداء عام 1853، أدرك حكّام اليابان أنّ عليهم تغيير المسار. وبحلول العقد الأول من القرن العشرين، امتلكت اليابان أسطولًا حديثًا استطاع تدمير الأسطول الإمبراطوريّ الرّوسي في معركة تسوشيما Battle of Tsushima، وكانت تلك أوّل هزيمة حربيّة لقوّة أوروبيّة حديثة على يد شعب آسيويّ.

إنّ تخلّي أيّ بلد عن التكنولوجيا سيجعل منه فريسة لأولئك الذين لم يفعلوا، ومن شأنه أن يؤدي في أحسن الأحوال إلى الفشل في تحقيق الاكتفاء الذاتيّ المرجوّ، وأن يفضي في أسوئها إلى مكابدةِ مصير تسمانيا؛ إذ لا مفرّ ولا مهرب، من عالم الدول المفترسة.

---

(53) Lacquer seedling، وتسمّى أيضًا شتلات ورنيش اليابانيّة. (م)

(14)

روسيا في الطّليعة

لطالما ساوى الرّوس بين الحداثة والتمثُّل بـ «الغرب»، ولطالما كانت النتيجة أن أُلقيَ بهم من مرّة بعد مرّة إلى بقايا الماضي الرّوسي غير الغربي.

كان بلاشفة لينين Lenin الأكثر تساوقًا من بين المغرَّبين الروس، وتمثّل هدفهم في إعادة تنظيم الزراعة وفق نموذج المصنع الغربي في القرن التاسع عشر. أفضت انطلاقة التّصنيع التي أعقبت ذلك إلى تدمير الزراعة الرّوسية، ففي أواخر العهد القيصري كانت روسيا أكبر مصدِّرٍ للحبوب في العالَم، أمّا في ظلّ النظام السوفييتي فقد باتت الإمدادات الغذائيّة تأتي من مخصّصات صغيرة يديرها من كانوا فلّاحين في السابق. هكذا أفضت الحصيلة النهائيّة للتحديث الشّيوعي إلى إعادة الرّوس إلى زراعة الكفاف.

قد نعتقد لأوّل وهلةٍ أنّ أحدًا لن يسعى إلى تكرار هذه التجربة، لكنها تكرّرت بالفعل. إذ لدى انهيار الاتّحاد السوفييتي، لجأت حكومة يلتسنYeltsin ، المتأثِّرة بشدّة بالشركات الغربيّة متعدّية الجنسيّةTransnational ، إلى تبنّي النموذج الغربيّ مجدّدًا. وباعتماد مبدأ «المعالجة بالصّدمة»، جرى العمل على استيراد سوق حرّة أنغلو-ساكسونيّة إلى روسيا، وهو إجراء مستحيل التنفيذ واقعيًّا بالنّظر إلى حالة الصناعة الرّوسية التي تأخذ شكل حزام صدأ[54]

(54) يشير التعبير إلى المناطق التي تقوم فيها صناعات قديمة وتعاني من صعوبات

Restbult صناعيٍّ عسكري واسع النّطاق. وكانت النتيجة الحتميّة لهذا الإجراء هي انغماس الاقتصاد الرّوسي في كساد عميق، فعمّت المجاعة ولم تنج منها سوى الحيازات الصغيرة وحدها، أكانت في الريف أم في العديد من المدن.

فشلت جميع محاولات تحديث روسيا على النموذج الغربيّ، لكنّ هذا لا يعني عدم حداثة روسيا، بل على العكس من ذلك تمامًا، كانت روسيا رائدةَ ما ثبُت أنّه الشّكل الأكثر تقدُّمًا للرأسماليّة. إذ نشأ من رماد الدولة السوفييتية اقتصادٌ فائق الحداثة، على هيئة رأسماليّة فوضويّة قائمة على المافيا وآخذة في التّوسع في كلّ أنحاء الغرب. تحدث عولمة الجريمة الرّوسية المنظّمة بالتزامن مع تركّز النمو الحقيقي لمعظم الاقتصادات المتقدّمة في قطاعات الصناعات غير القانونية، كالمخدِّرات والموادّ الإباحيّة والدّعارة والاحتيال عبر الإنترنت وما شابه ذلك. وتُبدي الرأسمالية–الفوضوية الروسية علامات عدّة على تجاوز الرأسماليّة الغربيّة في هذه المرحلة الجديدة من التّطور.

كانت روسيا في السابق موضعًا للعديد من مشاريع التغريب الفاشلة، أما اليوم، فهي في طليعة التحديث في الغرب.

(15)

«القيم الغربيّة»

لدى انهيار الشيوعية، كان جلّ ما يتوق إليه معظم الروس هو

اقتصاديّة. (م)

الانضمام إلى «الغرب»، وقوبل توقهم هذا بمعاملةٍ أشدّ سوءًا من تلك التي لقيتها دول المحور في نهاية الحرب العالميّة الثانية.

أما الصّين فقد أبدت ازدراءً حاسمًا للنصائح الغربيّة مذ نبذت الماويّة Maoism، والتي كانت محاولة لإعادة بناء البلاد وفق نموذج سوفييتي، أي وفق النموذج الغربي. نتج من ذلك احتفاء غربي بالصّين، باعتبارها ملاذًا للاستقرار الاقتصادي والحكم الجيّد.

من جانبها كانت اليابان أوّل بلد غير غربي يقوم بالتحديث، لكنها احتفظت مع ذلك بسمةِ البلد غير الغربي حتى وقتنا الحاضر. فالسجون اليابانية تضمُّ نسب مساجين أقلّ كثيرًا من أيّ دولة غربية، إذ تضمّ واحدًا مقابل عشرين من المسجونين في الولايات المتّحدة مثلًا. واضحٌ إذًا أنّ اليابانيين لم يعتنقوا القيم الغربيّة بعد.

(16)

حرب المستقبل

إن أردت أن تفهم حروب القرن الحادي والعشرين، فدع جانبًا الصراعات الأيديولوجيّة للقرن العشرين واقرأ مالتوس بدلًا من ذلك، فحروب المستقبل ستُخاض من أجل الموارد الطبيعيّة الآخذة في النفاد.

وقعت حرب الإبادة الجماعيّة بين الهوتو Hutus والتوتسي Tutsis برواندا Rwanda لأسباب عدّة؛ ليس أقلّها تشويه الثقافات القبليّة للبلاد بأيدي الحكام الاستعماريين البلجيكيين.

لكنّها كانت جزئيًّا صراعًا من أجل الماء، كما يكتب إي. أو. ويلسون:

قد يبدو ظاهريًّا، ووفق ما تداولته وسائل الإعلام، أنّ الكارثة الرواندّية هي صراع عرقي عاث في الأرض فسادًا، وهذه صحيح جزئيًّا فحسب. إذ كان هنالك سبب أعمق، تكمن جذوره في البيئة والديموغرافيا. فبين عامَي 1950 و1994، تضاعف عدد سكان رواندا أكثر من ثلاث مرات فارتفع من 2.5 مليون إلى 8.5 مليون نسمة بفعل التأثير الإيجابي لرعايةٍ صحيّة أفضل وتحسّن موقّت في إمدادات الغذاء. وفي عام 1992، سجّلت البلاد أعلى معدّل للنمو السّكاني في العالَم، وبلغ متوسط عدد الأطفال 8 للمرأة الواحدة... وعلى الرّغم من التحسّن الكبير في إجمالي إنتاج الغذاء في تلك الفترة، فقد فاض عليه نمو السكان وتجاوزه كثيرًا... فانخفض نصيب الفرد من إنتاج الحبوب بمقدار النّصف بين عام 1960 ومطلع التسعينيات. وشهدت البلاد إفراطًا كبيرًا في استهلاك المياه، ما دفع بخبراء علم المياه إلى إعلان روندا واحدةً من دول العالَم السبعة والعشرين التي تعاني إجهادًا مائيًّا. هكذا تولّى جندٌ مراهقون من الهوتو والتوتسي مهمّة حلّ مشكلة السكان بطريقة مباشرة جدًّا.

ينبغي إذًا ألّا نقع في خطأ الاعتقاد بأنّ حروب النّدرة لا يخوضها إلّا الفقراء، ذلك أنّ قدرة الدّول الأشدّ ثراءً على تحقيق الثروة تتوقّف على مدى إحكام قبضتها على الموارد الطّبيعية. ما لبثت هذه اللعبة الكبرى أن استؤنفت في آسيا الوسطى، بتنافس القوى

العظمى على السيطرة على النفط، تمامًا كما حدث في القرن التاسع عشر. كذلك نجد صراعًا مالتوسيًّا كلاسيكيًّا بامتياز بين حاجة السكان الفقراء والمتزايدين بسرعة في منطقة الخليج الفارسي[55] إلى أسعار نفط مرتفعة وفي تصاعد مستمر، ليتمكّنوا من البقاء في قيد الحياة؛ وحاجة الدول الغنية إلى أسعار نفط مستقرّة أو في انخفاض، لتستمر في تحقيق ازدهارها.

كانت الحرب الباردة شجارًا عائليًّا بين أيديولوجيات غربيّة، أمّا حروب المستقبل على تنوّعها، فستكون حروب ندرة. وحين تشنّ جيوش من المقاتلين الفقراء غير المنتمين إلى دولة بعينها، هذه الحروب ضدّ دول العالم الحديثة، فمن المؤكّد أنها ستكون حروبًا طاحنة مدمِّرة. ولعلّنا سنلتفت حينها إلى القرن العشرين فنرى فيه زمن سلام.

(17)

الحرب بوصفها لعبة

يصف برتراند راسل محطّة للسكك الحديدية في إنكلترا إبّان الحرب العالميّة الأولى، فيكتب: «كانت مزدحمةً بالجنود المخمورين بمعظمهم، نصفهم رفقةَ عاهرات مخمورات بدورهنّ، أما النصف الآخر فترافقه الزوجة أو بعض الأحبّة؛ جميعهم في حالة يأس، واهتياج، وغضبٍ جمّ». والحال فإنّ خبرات كهذه هي التي دفعت بـ راسل إلى إعادة النظر في رؤيته للطبيعة البشرية، إذ يقول: «كنت

(55) Persian Gulf، ويسمّى أيضًا الخليج العربي. (م)

قد افترضت أنّ معظم البشر يفضّلون المال على أيّ شيء آخر، لكنّني اكتشفت أنّهم يؤثِرون التدمير حتى على المال نفسه».

تتأتّى تأمّلات راسل هذه من أنّه لَمح في مشهد المحطّةِ حقيقةً لا تعترف بها فلسفته العقلانيّة. فقد كان يؤمن بأنّ الرّضا يأتي من الحبّ والسعي وراء الحقيقة والعمل من أجل عالَمٍ أفضل. وما رآه في مشهد الجنود المغادِرين هو أنّ السعادة بالنسبة إلى الإنسانية العاديّة لا تأتي من أيّ من هذه الأمور، بل من لعبة الحرب اليائسة التي يُنسى فيها العالَم.

لطالما ارتبطت الحرب باللّعب، ففي اليونان زمن هوميروس، كانت مفردة الصراع Agon تشير إلى التنافس الرّياضي وإلى اقتتال الحرب المميت في آنٍ واحد؛ كلاهما ألعاب إذًا، وليست لأيٍّ منهما غاية أبعد، وحده المجد الذي يرافق الانتصار أو الموت هو الغاية. وقد كتب سباريوسو Spariosu أنه في أزمنة هوميروس وما قبل سقراط، كان الصراع Agon مبدأً كونيًّا يحكم تفاعل الأبطال في ما بينهم، والآلهة في ما بينها، وتفاعل البشر مع الآلهة ومع القدر Moira. والإلياذة هي حكايةٌ عن لعبة الحرب، يؤديها بشرٌ لتسلية الآلهة. كذلك نجد في شذرات هيرقليطس Heraclitus's Fragments ، العالَمَ نفسه وقد أضحى «طفلًا يلعب، محرّكًا قطع اللعبة بيديه، وله وحده أمر السلطة الملكيّة».

لا تُخاض الحروب لدرء الملل، بل هي تنشأ عن عداواتٍ دينيّة وعرقيّة، وتنافسٍ على التجارة والأرض، وصراعِ قاتلٍ أو مقتول

على الموارد الشحيحة. لكنها وبمجرّد اندلاعها، غالبًا ما تُعتنق بوصفها انعتاقًا. فهي تعِد، تمامًا كما الاستبداد، بإحداث قطيعة في الظروف التي تربط الإنسانيّة العاديّة بأعمالها اليوميّة. ووعدها هذا مزوّرٌ تمامًا كوعد الاستبداد، لكنها تفضي مع ذلك إلى تفكّك عالم العمل، وتتيح إمكان التغافل عن آماله المستهلَكة ومهامّه الفارغة لبعض الوقت. فإذا ما احتفى البشر بالحرب إذًا، فذلك لأنّها تمثّل بالنسبة إلى الكثيرين، حلمًا بالحريّة.

تحتفي الإلياذة بالموت في الحرب بأغنيّة؛ لكننا غير قادرين، خلافًا لهوميروس، على الإقرار بالصّلة التي تربط الحرب باللعب. تظلُّ الحرب لعبةً مع ذلك، وقد أضحت وسيلة تُضاف إلى وسائل التّسلية في أوساط المستهلِكين الغارقين في الملل في المجتمعات ما بعد العسكرية. أمّا الحرب الحقيقية، فهي تمامًا كما التّدخين، عادةُ الفقراء.

(18)

المزيد من اليوتوبيا

بإمكاننا أن نحلم بعالَم يعيش سكانه، وقد انخفضت أعدادهم كثيرًا، في جنّة قد استعادوها جزئيًّا؛ هُجِرت الزراعة فيها، فاسترجَعت الأرض صحاراها الخضراء، واستقرَّ من تبقّى من البشر في المدن، ليعيشوا بأسلوب يحاكي الكسل النبيل للصيّادين-القطّافين، وقد تولّت تلبيةَ احتياجاتهم تكنولوجيا حديثة لا تترك في الأرض آثارًا تُذكَر؛ وبذا يصير ممكنًا أن تتركّز أولويات الحياة في

الفضول والمتعة واللّعب.

ليس وجود عالمٍ كهذا أمرًا مستحيلًا، وصحيحٌ أنه ليس باستطاعة التكنولوجيا الحديثة إلغاء قوانين الديناميكا الحراريّة، لكن بوسعها مع ذلك أن تكون أكثر رفقًا بالأرض من التكنولوجيا القديمة. تسمح الرقائق الإلكترونيّة الدقيقةMicrochips بتجريد التكنولوجيا جزئيًّا من خصائصها الماديّة، ما يجعلها أقلّ استهلاكًا للطّاقة؛ كما تسهم الطاقة الشمسيّة في نزع الكربون جزئيًّا من استهلاك الطاقة، فتخفِّض بذلك من تأثيراته في البيئة. أشار جيمس لوفلوك إلى جدوى استخدام الطاقة الشمسيّة في مواجهة الاحتباس الحراري Global warming، أمّا إي. أو. ويلسون فقد ارتأى أن يكون للأغذيّة المعدَّلة وراثيًّا دورٌ في برنامج بعيد المدى لحفظ الموارد الطبيعيّة وضبط السكّان.

قد يكون من الممكن علميًّا تأسيس يوتوبيا صديقة للبيئة وعالية التقنيّة، يحيا فيها عدد قليل من البشر بسعادة، وفي توازن تامّ مع بقية عناصر الحياة. لكن من غير الممكن بالتأكيد تصوُّرها بوصفها فعلًا بشريًّا، وهي إن حدثت يومًا، فلن تكون نتاجًا لإرادة الإنسان الحديث Homo rapiens.

كلّما ازدادت أعداد السكّان، سيعمل التقدّم على مواكبة هذه الزيادة، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن تخفّف عن البشرية عبء العمل، هي الحدّ من أعداد البشر. لكنّ الحدّ من أعداد البشر يتعارَض مع احتياجات بشريّة ملحّة، نجد مثلًا أنّ الأكراد

والفلسطينيّين يرون في كثرة عدد الأطفال استراتيجيّةً للبقاء، ذلك أنّ المجتمعات حين تجد نفسها منغمسةً في صراعٍ مستعصٍ، ترى في معدّل المواليد سلاحًا، ولن يخلو أي مستقبلٍ يمكن لنا أن نتنبّأ به بشكل واقعي من العديد من الصراعات من هذا النوع. وعليه فإنّ فرض النمو السكاني صفر لا يمكن أن يتمّ إلّا عبر سلطة كونيّة تمتلك قوّة جائرة وحشيّة، وعزمًا لا يلين؛ وهي سُلطةٌ لم توجد يومًا قط، ولن توجد.

وبعد... ماذا لو تبدّلت مكانتنا في العالم من دون أيّ تخطيط منّا؟ وماذا لو كانت التصميمات التي نضعها للمستقبل مجرّد نقلات في لعبة لسنا فيها أكثر من لاعبين عابرين فحسب؟

(19)

التطوّر ما بعد البشريّ

كتب صامويل بتلر Samuel Butler منذ نحو مئة وخمسين سنة ما يلي: «نتصوّر بأننا نخلق خلفاءنا بأنفسنا... نهبهم قوة أكبر ونمدّهم بكل أنواع الابتكارات البارعة وبتلك القوة ذاتية التنظيم والتصرُّف، والتي ستؤدّي بالنسبة إليهم الدور الذي أدّاه الفكر للجنس البشري على امتداد تاريخه».

ليس البشر قيّمين على الآلات بأكثر مما كانوا على النار أو العجلة، ومن المرجّح أن تستعصي أشكال الحياة والذكاء الاصطناعيّة التي يبنونها اليوم على الضبط البشري، تمامًا كما فعلت أشكال الحياة التي تطرأ بشكل طبيعيّ؛ لا بل إنها قد تحلّ محلّ مبتكريها.

لا تمتلك أشكال الحياة الطّبيعية أفضليّةً تطوريّةً أصليّة على الموجودات التي بدأت حياتها بشكل اصطناعي، وكما يكتب أدريان وولفسن Adrian Woolfson، فإنه «ما من شيء يؤكّد بأيّ حال أنّ الكائنات الحيّة المبنبنية من مواد بيولوجيّة طبيعيّة ستكون قادرةً على التّفوق على منافسيها الاصطناعيين، والمستحدثين لاتاريخًا والقائمين على الآلة». ولربّما يكون التطور الرّقمي، أي الاصطفاء الطّبيعي بين الموجودات الافتراضيّة في الفضاء الرّقمي، قد بدأ بالفعل. إذ قريبًا ستتولّى برمجيّات حيّة مهمّة مقاسم المكالمات الهاتفية، ولن يكون التحكم بالبيئة الافتراضيّة أيسر من التحكّم بالعالم الطبيعي، وبكلمات مارك وارد Mark Ward«ما إنّ يُسلَّم نظامٌ ما إلى البرمجيّات الحيّة المستولَدة، فإنّ العملية ستكون حتمًا غير عكوسة».

عبّر بيل جوي، أحد مصمِّمي المعالجات الرقميّة الدّقيقة، عن هذه المخاوف من استبدال الآلات بالبشر قائلًا: «... الآن، ومع احتمال الوصول خلال السنوات الثلاثين المقبلة إلى أجهزة كومبيوتر ذات سويّة بشريّة، أجدني أمام فكرة جديدة تطرح نفسها، وهي أنّني ربّما أكون في طور العمل على إنشاء الأدوات التي ستمكّن من بناء التكنولوجيا القادرة على أن تحلّ محلّ جنسنا البشري. وما هو شعوري حيال ذلك؟ إنّه شعور تامّ بعد الارتياح». والحال فإنّ جوي، بإدانته أفعاله بالذات، إنّما يردد أصداء ثيودور

كاتشينسكي[56] Theodore Kaczynski، مفجِّر الجامعات والطائرات الملقّب بـ Unbomber، الذي كتب معربًا عن يأسه مما يجري «من اختزالٍ للبشر إلى مرتبة الحيوانات الأليفة».

إنّه لاحتمال عجيب هذا الذي يقول بأنّ أدوات اصطناعية، صُنعت بأيدي البشر أنفسهم، ستنتهي بأن تحلّ محلّهم. لكن لنتساءل هل سيكون نسل الاصطناع البشري الأكثر تطوّرًا أشدَّ تدميرًا لأشكال الحياة الأخرى من البشر أنفسهم؟ قد يجد البشر أنفسهم قريبًا في بيئة مفقَرة تختلف عن أيّ بيئة سبق وعاشوا فيه على الإطلاق؛ وبذا فإنهم سيسعون إلى إعادة تشكيل أنفسهم بالشكل الأكثر ملاءمة للبقاء في قيد الحياة على هذه الأرض الخراب التي صنعوها بأنفسهم. وقد يسعى مهندسو الأحياء الدمثون إلى إزاحة الجينات التي تحمل صفة البيوفيليا Biophilia، أي الشعور البدائيّ بالكائنات الحيّة الأخرى، الذي يربط البشر بمنشئهم التطوّري.

ولعلّ سلالةً واحدة ممن كانوا بشرًا في السابق ستكون قادرةً على الازدهار والاستمرار في عالَم يخلقه توسُّع بشري من دون ضوابط. لكن إذا ما تمّ تهميش البشر على أيدي الآلات، ودفِعَ بهم إلى أطراف العالَم مثلما حدث مع الصيّادين-القطّافين، فهل سيكون هذا أسوأ ما يمكن أن يواجهونه من مصائر؟

---

(56) يُعرف أيضًا باسم تيد كازينسكي (1942-)، بروفيسور وعالم رياضيات وناقد اجتماعي مناهض للتكنولوجيا، وهو قاتل متسلسل محليّ، أمريكي من أصل بولّندي، نشط بين عامي 1978 و1995، ونفّذ سلسلة هجمات باستخدام قنابل مُرسَلة عبر خدمة البريد، لاستهداف أكاديميين ورجال أعمال تنفيذيين. (م)

(20)

الرّوح في الآلــة

يرجع خوف أولئك الّذين يخشون الآلات الواعية إلى اعتقادهم بأنّ الوعي يمثّل السمة الأهم للبشر، وإلى حقيقة أنهم يخافون كلّ ما يعجزون عن إخضاعه لإرادتهم. فهم يخافون إذًا تطوّر آلات واعية لنفس الأسباب التي تدفعهم للسعي من أجل السيادة على الأرض.

لن تكتفي الآلات، بانفلاتها من قبضة سيطرة البشر، بأن تصير واعية؛ بل ستصبح كائنات روحيّة، أي أنّ وعيها لن يقف عند حدود حياتها الداخليّة، تمامًا كحال البشر الذين يتجاوز وعيهم حدود عالمهم الدّاخلي. لن تفكّر الآلات وتحظى بعواطف فحسب، بل ستنشأ فيها كذلك الأخطاء والأوهام التي ترافق الوعي بالنفس.

ستمتلك الآلات المفكّرة بالضّرورة لغاتها الخاصة التي لن تقتصر على لغات مصطنعة تكتفي بنقل الأفكار الواعية لصانعيها، بل ستكون لغات طبيعيّة، لا تقلّ ثراءً وغموضًا عن لغاتنا. واللغات الطبيعيّة تحتوي على معانٍ تتجاوز ما بإمكان مستخدميها التعبير عنه، وقريبًا ستصبح لغات الآلات الدّارجة أكثر بلاغةً من لغات البشر المتكلّفة.

كان يُفترَض بلغة الإسبرانتو[57] Esperanto أن تكون وسيطًا

---

(57) يُعرف أيضًا باسم تيد كازينسكي (1942-)، بروفيسور وعالم رياضيات وناقد اجتماعي مناهض للتكنولوجيا، وهو قاتل متسلسل محليّ، أمريكي من أصل بولّندي،

شفّافًا لنقل أفكارنا، لكن لو حدث وانتشرت على نطاق واسع كحال الإنكليزيّة، فإنها لن تكون واضحةً قط، بل مبهمةً تمامًا. وبالمثل، فإنّ الذكاءات الاصطناعيّة التي نبتكرها اليوم ستتطوّر مستقبلًا لتتحدث إلى بعضها البعض، وإلينا، بشكل مبهم لا أحد يفهمه تمامًا. وسوف تجد الآلات الناطقة المستقبليّة نفسها، تمامًا كما البشر، وقد باتت تقول أكثر مما تعرف.

يتساءل الجميع عمّا إذا كانت الآلات ستتمكّن يومًا من التفكير كالبشر، وقلّة هي التي تتساءل عمّا إذا كانت الآلات ستتمكّن يومًا من التفكير مثل القطط أو الغوريلا أو الدلافين أو الخفافيش. ويتفكّر العلماء الباحثون عن حياةٍ خارج الأرض بقلق، متسائلين عمّا إذا كانت البشريّة وحيدةً في هذا الكون؛ ولعلّ الأجدر بهم أن ينشغلوا بمحاولة التواصل مع الأعداد المتناقصة من أقربائهم من الحيوانات.

وصف ديكارت الحيوانات بالآلات، والحال فإنّ هذا المفكّر العظيم كان ليقارب الحقيقة أكثر لو أنّه وصف نفسه بالآلة. قد يكون الوعي أسهل السمات البشريّة التي يمكن للآلات أن تعيد إنتاجها، ولعلّ أكثر ما يتشابه به البشر مع الآلات التي يبتكرونها هو هذه القدرة على الوعي.

جاء ابتكار العالَم الرّقمي بوصفه امتدادًا للوعي البشري، لكنه

نشط بين عامي 1978 و1995، ونفّذ سلسلة هجمات باستخدام قنابل مُرسَلة عبر خدمة البريد، لاستهداف أكاديميين ورجال أعمال تنفيذيين. (م)

سرعان ما تجاوزه، ولعلّه سيتجاوز مستقبلًا حتى عقول الآلات. وليس في وسع أيّ عقل استيعاب الكون الافتراضي الذي خلقته شبكة الإنترنت العالمَية. ووفق رؤية جورج دايسونGeorge Dyson، فإنّ «من غير الممكن رسم خريطة كليّة للكون الرقميّ». إنّ من شأن التكنولوجيات الجديدة أن تخلق حياةً بريّة جديدة، أي حيِّزًا يمكن أن يتجوَّل البشر فيه من دون أن يفهموه يومًا. والحال فإنّ نشوء البريّة الافتراضية لا يعوِّض خسارة البريّة الأرضيّة التي يتولّى البشر أمر تدميرها، غير أنّ أمرًا واحد يجمع هاتين البريّتين، وهو جهل البشر بكلتيهما. وليست البريّة الجديدة سوى طريق يقود إلى ما وراء حدود العالم البشريّ، وفق ما كتب كلٌّ من مارغوليس وساغان: «يكشف المعنى الغايّاني Gaian للتكنولوجيا عن نفسه: إنها ظاهرة تحدث بوساطة البشر، لكنها ليست ظاهرةً بشريّة؛ وتهدف تطبيقاتها إلى تعزيز تأثير جميع أشكال الحياة في الأرض، جميعها، لا البشريّة وحدها».

ستصل الآلات بتطوّرها إلى مرحلة تمتلك معها أرواحًا -إن نحن تكلّمنا بلغة تنتمي إلى ما قبل المسيحيّة بكثير. وعلى حدّ تعبير سانتايانا: «الرّوح في حدّ ذاتها ليست بشريّة، فقد تظهر في أيّ حياة، وتنأى بنفسها عن أيّ عصبيّة محليّة، وباعتبار أنها توجد في جميع الأمم والأديان، فيمكن أن توجد في كلّ الحيوانات، ومن يدري في أيّ كائنات أخرى يصعب تخيّلها قد توجد، وفي وسط أيّ عوالم؟».

اعتقد الإحيائيّون عبر التاريخ وما قبل التاريخ بأنّ المادة مليئة بالروح، فلمَ لا نحتفي بالدّليل الحيّ على هذا الإيمان القديم؟

سادسًا

على ما هو عليه

إن كان ثمّة حقيقةٌ عن العالَم، فستكون حتمًا غير بشريّة.

جوزيف برودسكي *(Joseph Brodsky)*

(1)

المؤاساة في الفعل

كتب جوزيف كونراد في روايته نوسترومو« Nostromo الفعل مؤاساة، إنّه عدوّ الفكر وصديق الأوهام المتملِّقة».

أولئك الذين تعني الحياة لهم فعلًا Action، يرون في العالَم مسرحًا لتفعيل أحلامهم. وبالرغم من أن الدين أخذ بالتراجع في أوروبا على الأقل، على امتداد بضع مئات السنين الماضية؛ إلّا أنّ ولعنا بإضفاء معنىً بشري على الأشياء لم يتراجع. واستحوذت على الموقف السائد من الحياة مثاليّةٌ علمانيّة هزيلة، وبات يُنظَر إلى العالَم بوصفه شيئًا ينبغي إعادة تشكيله على صورتنا؛ هكذا كادت تختفي تمامًا الفكرة القائلة بأنّ هدف الحياة هو التأمّل لا الفعل.

وأولئك الذين يكافحون لتغيير العالَم يرون في أنفسهم شخصيّات نبيلة، لا بل وتراجيديّة؛ لكنّ معظم العاملين على إصلاح العالَم ليسوا في واقع الأمر متمرّدين على نظام الأشياء، بل إنّ جلّ ما يسعون إليه هو المؤاساة حيال حقيقة لا قِبل لهم بتحمّلها، وإيمانهم بقدرة الإرادة البشرية على تغيير العالَم هو في جوهره إنكار لفنائهم.

وصَف ويندهام لويس Wyndham Lewis فكرة التّقدم بأنها «عبادة الوقت»، أي الاعتقاد بأنّ قيمة الأشياء لا تنبع مما هي عليه، بل مما يمكن أن تصيره يومًا. لكنّ التّقدم هو في واقع الأمر عكس ذلك تمامًا، إنّه الوعد بالتحرّر من الزمن، والأمل في أن نتمكّن من

صون أنفسنا من الاندثار خلال سيرورة الترقّي المتصاعد للأنواع.

يصونُ الفعلُ الإحساس بالهوية الذاتية، أمّا التفكير، فيبدّده. كذلك فإنّ الانشغال بالعمل في العالَم من شانه أن يكسبنا صلابةً ظاهريّة. ويهبنا الفعل مؤاساة تنسينا عدم وجودنا، وبذا فليس الكسول الحالم هو من يهرب من الواقع، بل الهاربون من الواقع بحقّ هم الرجال والنساء العمليّون، الذين يلجؤون إلى حياة الفعل بوصفها ملاذًا من الضآلة وانعدام المعنى.

تعني الحياة الصالحة اليوم الانتفاع التّام بالعلم والتكنولوجيا، من دون الإذعان لوهم أنّنا نستطيع بهما أن نكون أحرارًا، أو متعقّلين، أو حتى معافين؛ وتعني السعي للسلام، من دون الأمل بعالم بلا حرب؛ وتعني إيثار الحريّة، مع علمنا بأنها مجرّد فسحة بين الفوضى والاستبداد.

لا تكمن الحياة الصالحة في أحلام التقدّم، بل في التعامل مع الحالات التراجيديّة الطارئة. لقد نشأنا على أديانٍ وفلسفات تنكر تجربة التراجيديا، فهل بإمكاننا اليوم تصوّر حياة لا تقوم على المؤاساة الكامنة في الفعل؟ أم أننا أكثر كسلًا وتصلُّبًا من أن نحلم مجرّد حلم بحياة تخلو من هكذا مؤاساة؟

(2)

التقدّم الذي أحرزه سيزيف

لا شيء أكثر غرابةً في عصرنا الحاضر من الكسل والتعطّل، فإذا

ما فكّرنا بأن نستريح من أعمالنا، فليس ذلك إلّا لكي نعود إليها مجدّدًا.

والحال فإننا مخطئون جدًّا بهذه المغالاة في التفكير بالعمل. فالعمل لم يحظَ في الحقيقة بمثل هذه المكانة إلّا في القليل جدًّا من الثقافات؛ أما الأعمّ الأغلب من عصور التاريخ وما قبل التاريخ، فكان يرى في العمل مذلّة.

من بين المسيحيين، وحدهم البروتستانت من اعتقد بالخلاص المتأتي من العمل، أمّا في عالَم العصور الوسطى المسيحيّة، فكانت الاحتفالات تتخلّل العملَ والصلاة. ومن جانبهم التمس الإغريق القدماء الخلاص في الفلسفة، والهنود في التأمل، والصينيّون في الشِّعر وحبّ الطبيعة. أما البيغميون[58] Pygmies في غابات إفريقيا المطيرة – والذين انقرضوا تقريبًا الآن – فقد كانوا يعملون بغية تلبية الاحتياجات اليوميّة فحسب، ويمضون معظم حياتهم في كسل وخمول.

يدين التقدّم الكسل، لأنّ العمل المطلوب لإنقاذ البشرّية هائل؛ وهو بالفعل عمل لامحدود، فمع كلّ وصول إلى هضبةٍ من الإنجازات، تلوح في الأفق مرتفعات جديدة، وهي جميعًا سرابٌ بالطّبع. مع ذلك، ليس الوهمَ الذي ينطوي عليه التّقدم هو أسوا ما

(58) تعني كلمة البيغمي باليونانية: القزم. وهم شعب استوطن غابات بدول إفريقيا الغربية والوسطى، ويعيش أفراده حياة بدائيّة، ويتّصفون بقصر القامة الشديد، إذ يبلغ طولهم في المتوسّط 120 سنتيمترًا. (م)

فيه، بل أسوأ ما فيه بحقّ هو أنه بلا نهاية.

في الأسطورة اليونانيّة، يكافح سيزيف Sisyphus لكي يدحرج صخرةً نحو أعلى التلّ، لكنها تعود لتتدحرج نحو الأسفل من الجانب الآخر. يروي لنا روبرت غريفز Robert Graves حكايته فيكتب:

لم ينجح قطّ في القيام بذلك، فما إن يشارف على الوصول إلى القمّة حتى يُجبَر على العودة مدفوعًا بثقل الصخرة الصفيقة التي ما تلبث أن ترتدّ إلى القاع مجدّدًا، فيسترجعها بسأم، ويبدأ من جديد، بالرغم من العرق المتصبّب على أطرافه، وسحابة الغبار المحوّمة فوق رأسه.

كان العمل اللامتناهي في نظر القدماء علامةَ العبد، وكانت أعمال سيزيف عقوبة. ونحن في عملنا من أجل التقدم، نخضع لشكل من الكَدح لا يقلّ عنها عبوديّة.

(3)

اللّعب مع القـدر

يراهن المقامرون لأجل خاطر اللعب وحده، وفي أوساط هواة صيد لسمك، لا يُعدّ من يصطاد سمكًا أكثر هو الأفضل، بل من يستمتع أكثر بالصيد؛ فجدوى اللعب إذًا، هو أنّ اللعب لا جدوى منه.

كيف يمكن أن يكون للّعبِ وجود في زمن لا يحظى فيه شيء بمعنى إلا في حالة واحدة، وهي أن يفضي إلى شيء آخر تالٍ؟

فالإنسان اللّعِبيّ يحيا بنظرنا حياةً بغير هدف. ولأنّنا لا نحتمل اللعب، فقد سلّمنا أنفسنا لحياة تقوم على عمل بغير هدف، فصار قدرُنا هو الكدح على طريقة سيزيف.

أنستطيع مع ذلك أن نجعل من كدحنا هذا فعلًا أكثر لَعِبيّةً؟ نحن نفكّر في العلم والتكنولوجيا في الوقت الحاضر بوصفهما أدوات للسيطرة على العالم، لكنّ النفس التي تكافح من أجل فرض سيادتها على العالَم ليست سوى وميضٍ يلوح على سطح الأشياء، والتكنولوجيّات الجديدة الناشئة من حولنا تبدو وكأنّها اختراعات في خدمةِ غاياتنا، في حين أنها في الحقيقة، ونحن معها أيضًا، حركاتٌ في لعبة لا نهاية لها.

ليس من طبع التكنولوجيا أن تخضع لإرادة أحد، فهل سنكون قادرين على الدخول في اللعبة معها من دون سعيٍ للسيادة عليها؟

(4)

عودة إلى الوراء

قد يكون البحث عن معنىً للحياة علاجًا مفيدًا، لكنّه في جوهره لا يتعلّق بحياة الرّوح؛ فالحياة الروحيّة ليست رحلة بحثٍ عن معنى بل تحرّرًا منه.

اعتقد أفلاطون أنّ التأمّل هو ختامُ الحياة، وأن الفعل يحظى بقيمته بقدر ما يجعل التأمّل ممكنًا، لكنّ المعنى الذي قصده بالتأمّل هو الانسجام مع فكرة إنسانيّة. وكحال الكثير من المفكّرين

المتصوّفة، نظر أفلاطون إلى العالَم الذي تكشف عنه الحواسّ باعتباره عالمًا من الظّلال، أمّا الحقائق المطلقة فتكمن في القيم لا في عالم الحواس. ولقد سعى من خلال التأمُّل إلى الاتحاد مع القيمة العليا، أي الخير.

لا يفرِّق أفلاطون، والمسيحيون الذين اقتدوا به، بين الواقع والخير. لكنّ الخير هو ارتجالُ الأمل والرّغبة، وليس تعبيرًا عن حقيقة الأشياء في ذاتها. أما القيم فهي احتياجات البشر، أو احتياجات غيرهم من الحيوانات؛ وقد جرى تحويلها إلى أفكار مجرّدة. أي ليست للقيم حقيقة في ذاتها، كما يذكر جورج سانتيانا:

يوجد في أعماقِ جميع الحيوانات مبدأٌ تميّز من خلاله بين الخير والشرّ، وذلك تبعًا للظروف والأحوال التي تعزّز وجودها ورفاهها أو التي تحول دونهما. بالانطلاق من هذا، سيكون من السهل جدًّا بالاستناد إلى معرفة النفس ومعها بعض الخبرة بالعالَم، التأسيسُ للمعيار السقراطيّ للقيم، وهي قيم تتّصف بأنها طبيعية وحتمية بالنسبة إلى أيّ رجل وأي مجتمع مهما كان. وفي خطوة لاحقة، سيجلو كلُّ مجتمعٍ هذه القيَم بما يتناسب مع ذكائه، وسيدافع عنها بما يتناسب مع حيويّته. لكن من ذا الذي يستطيع أن يحلم بأن الحياة الروحيّة Spiritual life كانت معنيّة أصلًا بتأكيد هذه القيم الإنسانيّة والمحليّة؛ أو بافتراض أنها قيم إلهيّة، أو محتّم عليها الهيمنة على الكون إلى الأبد؟

يلجأ المتصوّفة إلى الصوم والتركيز في الصّلاة، ليتمكنوا من عزل

عالَم الحواس وملامسة واقعٍ سرمديٍّ خالد. ويصِلون إلى مبتغاهم بالفعل في أحيانٍ كثيرة، لكن الأمر لا يتعدّى كونه مسرحَ ظلال، وزُخرفًا تشكِّله مخاوفهم الشخصيّة ويُعرَض على شاشة داخليّة. هكذا ينتهي بهم الأمر من حيثما بدأوا، عالقين بإحكامٍ في الزمن الشخصيّ للذاكرة والندم.

وفي العصر الحديث، يأخذ التعبير عن تطلّعات الخلود لدى المتصوّفة شكل عبادةٍ للنشاط المستمر: تقدُّمٌ لانهائي... وسأمٌ لانهائي؛ فهل من شيء أشدّ وحشةً من كمال النوع البشري؟ ليست فكرة التقدّم سوى ذاك التطلُّع عينه إلى الخلود وقد أُضفيَ عليه طابعٌ تكنولوجيٌّ-مستقبليّ، فلا وجود لسلامة العقل هنا إذًا، ولا وجود لها في خلود المتصوّفة الذي أكل عليه الدهر وشرب.

لا تتوق الحيوانات الأخرى إلى حياة لا موت فيها، فهي تعيشها بالفعل، وحتّى النّمر الأسير في قفص يُمضى حياته خارج الزّمن جزئيًّا. أمّا البشر، فليس بمقدورهم مجرّد الدخول إلى أعتاب اللحظة اللانهائيّة. والحال فإنّهم يستطيعون الحصول على استراحةٍ من الزمن حين يكفّون عن الحلم بالخلود، مثلما فعل أوديسيوسOdysseus الذي رفض عرض كاليبسو Calypso بحياةٍ أبديّة على جزيرة مسحورة، لكي يتمكّن من الرجوع إلى منزله الأثير.

ليس التأمّل سكونًا يريده المتصوّف، بل هو استسلام إراديّ للحظات لن تعود أبدًا. فحين ننصرف عن تطلُّعاتنا الشديدة

البشريّة، نعود إلى عالم البشر الفاني. هذا فإن الآمال الأخلاقية أو الأحلام التصوّفية ليست هي ما يشكّل موضوع التأمّل، بل إنّ موضوعه بحقّ هو الحقائق الواهية التي لا أساس لها.

(5)

الاكتفاء بالرؤية

لا تحتاج الحيوانات الأخرى إلى هدفٍ لحياتها، أما الحيوان البشري فلا يمكنه الاستغناء عن الهدف بالرغم مما في ذلك من تناقض مع نفسه. ألَا نستطيع بكلّ بساطة التفكير في أنّ هدف الحياة هو الاكتفاء بالرؤية؟

لمزيد من القراءات

أولًا: البشري

-Jacques Monod, Chance and Necessity, London, Collins, 1971.

-E.O. Wilson, Consilience: The Unity of Knowledge, London, Abacus, 1998,

والذي يتضمّن مناقشةً لحقبة العزلة Ermozoic إلى جانب نقدٍ قويّ للاعتقاد القائل باستثناء البشر من السيرورات التي تحكم حيوات جميع الحيوانات الأخرى.

- لأخذ لمحة عن الجدالات العلميّة التي تحيط بموضوع الانقراض الجماعي الأخير، يُنظَر:

M. Benton, 'Scientific Methodologies in Collision: A History of the Study of the Extinction of the Dinosaurs', Evolutionary Biology, Vol. 24, 1990.

-E.O.Wilson, In Search of Nature, London, Penguin Books, 1998.

-Jared Diamond, The Rise and Fall of the Third Chimpanzee, London, Vintage, 1992.

- بخصوص الانهيار الديموغرافي الروسيّ، يمكن العودة إلى كتابي:

False Dawn: The Delusions of Global Capitalism, London and New York, Granta Books and New Press, 1998 .

- في ما يتعلّق بإسقاطات نمو السكان، يُنظر تقرير:

Austria's International Institute for Applied Systems Analysis, cited in 'Ageing Planet', Guardian, 2 August 2001.

-Reg Morrison, The Spirit in the Gene: Humanity's Proud Illusion and the Laws of Nature, Ithaca and London, Cornell

University Press, 1999.

يعتقد موريسون شخصيًّا بأنّ السكان سيفشلون في الوصول حتى إلى أخفض مستويات إسقاطات الأمم المتحدة والبالغة 7.7 مليارًا بحلول عام 2050.

-James Lovelock, Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine, London, Gaia Books, 1991.

ويتضمّن العرض الكنسيّ لعلم الجيوفيزيولوجيا Geophysiology.

-Lynn Margulis, The Symbiotic Planet: A New Look at Evolution, London, Weidenfeld and Nicolson, 1998.

- في ما يتعلّق بتأثير التغيّر المناخي في بلدان مثل بنغلاديش، انظر تقرير الفريق الحكومي الدولي المعنيّ بالتغير البيئي:

United Nations Intergovernmental Panel on Environmental Change in the Independent, 14 November 2000.

- في ما يخصّ التفسيرات الوبائية للتاريخ، يُنظَر:

Hans Zinsser, Rats, Lice and History, New York, Bantam, 1935; William McNeill, Plagues and Peoples, Harmondsworth, Penguin, 1979; Michael B.A. Oldstone, Viruses, Plagues and History, Oxford, Oxford University Press, 1998.

-Thomas Malthus, An Essay on the Principle of Population, ed. Anthony Flew, Harmondsworth, Penguin, 1970.

-Report from Iron Mountain on the Possibility and Desirability of Peace, with introductory material by Leonard C. Lewin, Harmondsworth, Penguin, 1968.

والتقرير محاكاةٌ ساخرة قام بها ليفينLewin .

Bill Joy, 'Why the Future Doesn't Need Us', Wired, April 2000.

- للاطلاع على توصيف لأكبر برنامج سرّي للأسلحة البيولوجية في القرن العشرين، يقدّمه احد مديري هذا البرنامج في الاتحاد السوفييتي السابق، يُنظَر:

Ken Alibek (with Stephen Handleman), Biohazard, London, Arrow Books, 2000.

-Ivan. D. Illich, Energy and Equity, London, Calder and Boyars,

1974.

- للاطلاع على رؤية شعريّة لمكانة السيّارة في الحياة المعاصِرة، يُنظَر:

Heathcote Williams, Autogeddon, London, Jonathan Cape, 1991.

-Brian J. Ford, Sensitive Souls: Senses and Communication in Plants, Animals and Microbes, London, Warner Books, 1999.

-Lynn Margulis and Dorion Sagan, 'Marvellous Microbes', Resurgence, No. 206, May/June 2001.

-Bertrand Russell, The Scientific Outlook, London, George Allen and Unwin Ltd., 1931.

-Paul Feyerabend, Against Method, London, New Left Books, 1975.

وللاطّلاع على تقويض بليغ وملّاح لفلسفة العلم عند بوبر، يُنظر:

Feyerabend, 'Trivializing Knowledge: Comments on Popper's Excursions into Philosophy', in Farewell to Reason, London and New York, Verso, 1987.

في شأن السياق الاجتماعي والتاريخي للاكتشاف العلمي، يُنظَر:

Bruno Latour, We Have Never Been Modern, trans. Catherine Porter, London and New York, Prentice-Hall, 1993, Chapter One.

-Paul Feyerabend, Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction versus the Richness of Being, Chicago and London, University of Chicago Press, 1999, especially pp. 131–60.

-Julian Barbour, The End of Time, London, Phoenix, 1999.

- في ما يتعلّق بسقراط، يُنظَر:

E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley and London, University of California Press, 1951, p. 195.

- في ما يتعلّق بالشامانيّة، يُنظَر:

Mircea Eliade, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, London and New York, Routledge and Kegan Paul, 1972.

وفي شأن أثر الممارسات الشامانيّة في سقراط وأرسطو يُنظر: Dodds, Chapter 5.

- يُنظَر في ما يخصّ فكرة الميمات:

Richard Dawkins, The Selfish Gene, Oxford and New York, Oxford University Press, 1990.

وتناقش مقدّمة روبرت تريفرس Robert Trivers فكرة أنّ التطوّر يُفضِّل الخطأ المفيد.

-Bernd Heinrich, Mind of the Raven: Investigations and Adventures with Wolf-Birds, New York, HarperPerennial/Cliff Street Books, 2000.

-Robert Wright, The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life, New York, Pantheon Books, 1994, especially Chapter 13.

-Robinson Jeffers, 'Theory of Truth', in The Collected Poetry of Robinson Jeffers, Vol. Two, 1928–1938, ed. Tim Hunt, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1989.

-Blaise Pascal, Pensées, London, Penguin, 1966.

- نجد مناقشةً لنموذج «عالَم الأقاحيّ» في:

James Lovelock, The Ages of Gaia: A Biography of Our Living .Earth, Oxford, Oxford University Press, 1989, Chapters 2–3

كما عالج لوفلوك عددًا من الاعتراضات المعهودة على نموذج عالَم الأقاحيّ في كتابه:

Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine. See also his Homage to Gaia: The Life of an Independent Scientist, Oxford, .Oxford University Press, 2000

Joel de Rosnay, The Symbiotic Man, London and New York, - .McGraw Hill, 2000

- للاطلاع على بحث فلسفيّ توضيحي لنظرية غايا، يُنظَر:

Mary Midgley, Gaia – The Next Big Idea, London, Demos, 2001.

-Lao Tzu, Tao Te Ching, trans. D.C. Lau, London, Penguin Books, 1964.

-F. Nietzsche, Joyful Wisdom, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1960.

-A. Schopenhauer, On the Basis of Morality, trans. E.J.F. Payne, Indianapolis and New York, Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Co. Inc., 1965.

-Rudiger Safranski, Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy, London, Weidenfeld and Nicolson, 1989.

-A. Schopenhauer, 'On Women', in Parerga and Paralipomena, Vol. 2, trans. E.J.F. Payne, Oxford, Clarendon Press, 1980.

- للاطّلاع على بحث مثير للاهتمام في الشكوكيّة اليونانية وإمكانات العيش كشكوكيٍّ اليوم وصعوباته العمليّة، يُنظَر:

Arne Naess, Scepticism, London and New York, Routledge and Kegan Paul, 1968.

- يظلّ أفضل تقديم لفلسفة شوبنهاور هو الذي وضعه باتريك غاردينر، يُنظَر:

Patrick Gardiner, Schopenhauer, Harmondsworth, Penguin Books, 1963.

- يُسلِّم شوبنهاور في مواضع عدّة بالتقارب القائم بين فكره والفلسفة الفيدانتيّة، يُنظَر مثلًا:

Parerga and Paralipomena, Vol. 2.

-A. Schopenhauer, The World as Will and Representation, trans. E.J.F. Payne, Vol. 2, New York, Dover Publications Inc., 1966.

-Walter F. Otto, Dionysus: Myth and Cult, trans. Robert B. Palmer, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1965.

- في ما يتعلّق بانهيار نيتشه الأخير، يمكن العودة إلى الشرح الرائع الذي قدّمته ليزلي تشامبرلين:

Lesley Chamberlain Nietzsche in Turin: The End of the Future, London, Quartet, 1996.

وكذلك نجد عرضًا تفصيليًّا لأيام نيتشه الأخيرة في:

E.F. Podach, The Madness of Nietzsche, trans. F.A. Voigt, .London and New York, Putnam, 1931

ولقراءة سيرة ذاتية بارعة تتناول حياة نيتشه، يُنظَر:

Rudiger Safranski, Nietzsche: A Philosophical Biography, New York and London, W.W. Norton and Company and Granta Books, 2001.

- بخصوص عرض هيدغر عن «فقر العالَم» لدى الحيوانات الأخرى، يُنظَر:

David Farrell Krell, Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1992.

وللاطّلاع على نقد لاذع لرؤية نيتشه، يُنظَر:

Alasdair MacIntyre, Dependent Rational Animals: Why Humans Need the Virtues, London, Duckworth, 1999.

-Martin Heidegger, Basic Writings, ed. David Farrell Krell, London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1978.

- للاطّلاع على محاجة حاسمة توضّح كيف يكون وصف هيدغر للكينونة مسيحيةً علمانيّة، يُنظَر:

Herman Philipse, Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation, Princeton, Princeton University Press, 1998.

- وللاطلاع على المزيد في شأن مديونية هيدغر لمايستر إيكهارت وأنجيلوس سيلسيوس، يُنظَر:

John D. Caputo, The Mystical Element in Heidegger's Thought, New York, Fordham University Press, 1986.

وفي ما يتعلّق بمقارنة تفكير هيدغر بالغنوصيّة، يُنظَر:

Hans Jonas, The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, 2nd edn, Boston, Beacon Press, 1958.

- بخصوص مفهوم العزوفيّة عند هيدغر، يمكن الرجوع إلى عمله:

Discourse on Thinking, New York, Harper, 1966.

- الاقتباس من خطاب هيدغر في شهر نوفمبر من عام 1933، مأخوذًا عن:

Rudiger Safranski's superb Martin Heidegger: Between Good and Evil, Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, 1998.

- للاطلاع على الرواية الشخصية لكارل لويث في شأن نازيّة هتلر، يمكن الرجوع إلى نصّه الآتي:

'My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936', in R. Wolin, The Heidegger Controversy: A Critical Reader, Cambridge, Mass., and London, MIT Press, 1993.

ويُنظَر أيضًا:

Karl Lowith, ed. R. Wolin, Martin Heidegger and European Nihilism, trans. Gary Steiner, New York, Columbia University Press, 1995.

- يُنظَر:

Reinhard May, Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work, trans. Graham Parkes, London and New York, Routledge, 1996.

- وللاطلاع على مناقشات تتناول علاقات هيدغر بالفكر الآسيوي، يُنظَر:

M. Sprung, ed., The Question of Being, University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1978, and Graham Parkes, ed., Heidegger and Asian Thought, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.

- نجد تعليق فتغنشتاين عن الأسود في كتابه:

Philosophical Investigations, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

أمّا ردّ جون أسبينال فقد ورد في محادثة مع المؤلّف. كان أسبينال رائدًا في إظهار أنّ بالإمكان تجاوز الحواجز التي تفصل الإنسان عن الحيوانات الأخرى، وإقامة علاقات صداقة وثقة بين مختلف الأنواع، يُنظَر:

John Aspinall, The Best of Friends, London, Macmillan, 1976 .

- للاطّلاع على تقديم شيّق وغير متوقّع لفتغنشتاين، يُنظَر:

K.T. Fann, Wittgenstein's Conception of Philosophy, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1969.

يجدر الاطّلاع أيضًا على مجموعة مقالات Fann لعدد من المؤلّفين، والجديرة بالقراءة:

Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy, New Jersey and Sussex, Humanities Press and Harvester Press, 1978.

ولمناقشة السياق التاريخي لفكر فتغنشتاين، يُنظَر:

B. MacGuinness, Wittgenstein and His Times, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

وللاطّلاع على وصف رائع لحياة فتغنشتاين وشخصيّته، يُنظَر:

Ray Monk, Wittgenstein: The Duty of Genius, London, Penguin, 1991.

- أجد أنّ ريتشارد رورتي Richard Rorty وميشيل فوكو Michel Foucault هما الأجدر بالقراءة من بين مفكري ما بعد الحداثة، يُنظَر:

Richard Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, and Michel Foucault, Madness and Civilisation, London, Tavistock Methuen, 1967.

- للاطّلاع على الخطاب الكلاسيكي لوجهة النظر القائلة بأنّ المعرفة البشرية هي تسامٍ للإيمان الحيواني، يُنظَر:

George Santayana's neglected masterpiece Scepticism and Animal Faith, New York, Dover Publications, 1955.

- لمناقشة تتناول ماوثنر وفتغنشتاين، يُنظَر:

Gershon Weiler, Mauthner's Critique of Language, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

-A.C. Graham, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, La Salle, Ill., Open Court, 1989.

يشير غراهام إلى فكرة صينيّة قديمة عن «النموذج» تشبه إلى حدٍّ ما الأفكار الغربيّة عن الكليّات والأشكال، لكنّه يخلص إلى أنّها «مغايرةٌ لها تمامًا من جوانب عدّة».

- أُنحِّي جانبًا، في تناولي الفكر الصّيني بوصفه إسمانيًّا، الشرعويّين الصينيين القدامى ممّن حاولوا إصلاح معاني الكلمات، من دون أن يعني خياري هذا عدم أهميّتهم. وللاطلاع على عرض موجز عن الرؤية الشرعويّة للّغة، يُنظَر:

Burton Watson, Han Fei Tzu: Basic Writings, New York, Columbia University Press, 1964, Introduction .

ويُمكن الاطلاع على مناقشةٍ أكثر شمولًا في:

Chad Hansen, A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation, New York and Oxford, Oxford University Press, 1992, Chapter 7.

-Brian J. Ford, Sensitive Souls: Senses and Communication in Animals, Plants and Microbes, London,Warner Books, 1999.

-Lynn Margulis, The Symbiotic Planet: A New Look at Evolution, London, Weidenfeld and Nicolson, 1998 .

- للاطّلاع على مناقشات تتناول المعرفة في البكتيريا وجهاز المناعة، يُنظَر:

Fritjof Capra, The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter, London, Flamingo, 1997

-Humberto Maturana and Francisco Varela, Autopoesis and Cognition, Dordrecht, D. Reidel, 1980.

- في ما يخصّ القدرات العقلية للقردة العليا، يُنظَر:

Franz de Waal, The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist, New York, Basic Books, 2000.

- الدراسة الكلاسيكية عن الوعي بالنفس والرماية هي لـ:

Eugen Herrigel, Zen in the Art of Archery, London, Routledge and Kegan Paul, 1953.

-Rebecca Stone Miller, Art of the Andes from Chavin to Inca, London, Thames and Hudson, 1995.

-N.K. Sandars, Prehistoric Art in Europe, 2nd edn, New Haven, Conn., and London, Yale University Press and Penguin Books, 1992 and 1985.

-Anton Ehrenzweig, The Hidden Order of Art: A Study in the Psychology of Artistic Imagination, London, Weidenfeld and Nicolson, 1967.

-Tor Norretranders, The User Illusion: Cutting Consciousness down to Size, London and New York, Penguin Books, 1999.

- يُنظَر:

L. Weiskrantz, Blindsight: A Case Study and Implications, Oxford, Clarendon Press, 1986.

وردت دراسة ويسكرانتز في اقتباس لدى نورتراندرز.

-Joseph Conrad, Lord Jim, New York, W.W. Norton and Co., 1968 .

- للاطلاع على محاجّة مقنعة ضدّ حرية الإرادة، يُنظَر:

Galen Strawson, Freedom and Belief, Oxford, Oxford University Press, 1986.

كذلك نجد محاجة لا تقلّ عنها إقناعها، ومفادها أنّ بإمكان التخلّي عن فكرة الإرادة أن يُحدِث تغييرًا جذريًّا في طريقتنا في التفكير بأنفسنا ككل: يُنظَر:

'From Hope and Fear Set Free', in Isaiah Berlin, Liberty, ed. Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002.

دافع ساول سميلانسكي ببراعة عن الرأي القائل بأنّ الإرادة هي محض وهم، وليس بوسعنا التخلّص منه، في:

Saul Smilansky, Free Will and Illusion, Oxford, Clarendon Press, 2000.

-Benjamin Libet, Curtis A. Gleason, Elwood W. Wright and Dennis K. Pearl, 'Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness Potential)', Brain, 106 .(1983)

وينظر أيضًا:

Benjamin Libet, 'Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action', Behavioural and Brain Sciences 8.(1985)

يمكن الاطّلاع على مناقشة الدلالة الفلسفية لأعمال ليبيت في:

Daniel Dennet, Consciousness Explained, London, Penguin, 1993.

ويُنظَر أيضًا:

John Searle, The Mystery of Consciousness, New York, New York Review Press, 1997.

وفي ما يخصّ البحث العلمي الذي يتناول الوعي، والذي يقوّض الرؤية الديكارتيّة، يُنظَر:

Antonio Damasio, The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness, New York, Harcourt Brace, 1999, and Damasio's Descartes's Error: Emotion, Reason and the Human Brain, New York, Grosset/Putnam, 1994.

- ممتنٌّ لـ فينسنت ديري Vincent Deary لما قدّمه من معلومات في شأن النطاق الترددي للوعي.

-Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation, trans. E.J.F. Payne, Vol. II, New York, Dover Publications, 1966.

- في ما يتعلّق بالتكيّف، يُنظَر:

Mark Wrathall and Jeff Malpas, eds., Heidegger, Coping and Cognitive Science: Essays in Honour of Hubert L. Dreyfus, 2 vols., Cambridge, Mass., and London, MIT Press, 2000, particularly Vol. 1, Chapters 1–6 .

- يُنظَر أيضً، عمل دريفوس البديع:

Hubert L. Dreyfus, Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1, Cambridge, Mass., and London, MIT Press, 1991 ,

والذي يتضمّن سردًا يتناول «أعرف-كيفَ»، مشابهًا لما أصوّره في هذا الكتاب.

-Francisco J. Varela, Ethical Know-How: Action, Wisdom and Cognition, Stanford, Stanford University Press, 1999.

ويُنظَر أيضًا:

-Humberto Maturana and Francisco J. Varela, The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding, Boston and London, Shambala, 1992.

-R.A. Brooks, 'Achieving Artificial Intelligence Through Building Robots', A.I. Memo 899, Cambridge, Cambridge Artificial Intelligence Laboratory, May 1986.

- يُنظَر:

Eugene Marais, The Soul of the White Ant, London, Methuen, 1937.

تعرّض عمل ماريز الأصيل لسرقة علميّة من طرف الكاتب الفلمنكي الحائز على جائزة نوبل موريس ماتيرلنك Maurice Maeterlinck في كتابه:

The Life of the Ant, published in Britain by Allen and Unwin, London.

أنهى ماريز حياته منتحرًا عام 1936. للاطّلاع على حكاية هذه الواقعة، يُنظَر:

Robert Ardrey's Introduction to Marais's The Soul of the Ape, Harmondsworth, Penguin, 1969 .

-Goronwy Rees, A Bundle of Sensations: Sketches in Autobiography, London, Chatto and Windus, 1960 .

وللاطّلاع على رواية لاحقة عن حياته، يُنظَر:

Goronwy Rees, A Chapter of Accidents, London, Chatto and Windus, 1972.

-David Hume, A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.

-Jenny Rees, in Mr Nobody: The Secret Life of Goronwy Rees, London, Weidenfeld and Nicolson, 1994.

-Gregory Bateson, 'A Theory of Play and Fantasy', in Steps to an Ecology of Mind, Chicago and London, University of Chicago Press, 2000.

-Bernd Heinrich, Mind of the Raven: Investigations and Adventures with Wolf-Birds, New York, Cliff Street Books, 1999,

especially Chapters 22 and 24.

- للاطّلاع على دليل إرشاديّ حديث للتأمّل البوذي، يُنظَر:

A. Sole-Leris, Tranquillity and Insight, London, Rider, 1986, and Venerable Henepola Gunaratana, Mindfulness in Plain English, Boston, Mass.,Wisdom Publications, 1993.

وللاطلاع على سردٍ لسيرة ذاتية مثيرة للاهتمام تتناول ممارسة الانتباه المجرّد، يُنظَر:

E.H. Shattock, An Experiment in Mindfulness, New York, Samuel Weiser, 1972.

- للاطّلاع على دراسة تتناول الأحلام الجليّة واليقظة الكاذبة، يُنظَر:

Celia Green and Charles McCreery, Lucid Dreaming: The Paradox of Dreaming during Sleep, London and New York, Routledge, 1994.

- نجد دراسة توضيحيّة للتقاليد التصوفيّة التاويّة في:

Livia Kohn, Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition, Princeton, Princeton University Press, 1991.

-The Book of Chuang-Tzu, trans. Martin Palmer and Elizabeth Breuilly, London, Penguin/Arkana, 1996.

- لتعليقات على هذه الأجزاء من كتاب تشوانغ تسه، يُنظَر:

Robert E. Allinson, Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters, Albany, State University of New York Press, 1989, and Kuang-Ming Wu, The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang-Tzu, Albany, State University of New York Press, 1990.

ويُنظَر أيضًا:

Kuang-Ming Wu, Chuang-Tzu: World Philosopher at Play, New York, Crossroad Publishers and Scholars Press, 1982.

The Book of Lieh-Tzu, trans. A.C. Graham, London, Mandala, -.1990

-Chuang-Tzu: The Inner Chapters, trans. A.C. Graham,

London, Mandala/HarperCollins, 1991.

-Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, trans. M. Chase, Oxford, Blackwell, 1995.

-L. Shestov, In Job's Balances: On the Sources of the Eternal Truths, Athens, Ohio University of Ohio Press, 1975.

ثالثًا: رذائل الأخلاق

-George Christoph Lichtenberg, Aphorisms, London, Penguin, 1990.

.Bruce Chatwin, Utz, London, Picador, 1989 -

يبدو أنّ شخصيّة أوتز في رواية شاتوين كانت نسخة تخيّلية عن حياة شخصٍ حقيقي يدعى رودولف جاست Rudolph Just، وهو جامع خزفٍ تشيكي قابله شاتوين؛ كان لجاست كنز من أنواع الخزف الأوروبي والصيني والياباني نجا وبقي بعد وفاته، إذ وجِد مخبوءًا في شقّة تابعة للمجلس البلدي في براتيسلافا Bratislava، فانتهى به الأمر إلى البيع في المزاد العلني بلندن في شهر ديسمبر من عام 2001.

-Roman Frister, The Cap, or the Price of a Life, trans. Hillel Halkin, London, Weidenfeld and Nicolson, 1999.

-يُنظر في شأن الإبادة الجماعية بتسمانيا:

Reg Morrison, The Spirit in the Gene: Humanity's Proud Illusion and the Laws of Nature, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999; and Jared Diamond, The Rise and Fall of the Third Chimpanzee: How Our Animal Heritage Affects the Way We Live, London, Vintage, 1992.

E.O. Wilson, On Human Nature, London, Penguin, 1978.

-Arthur Koestler, Arrival and Departure, London, Jonathan Cape, 1943, reprinted by Penguin Books, Harmondsworth, 1971.

- حول المساهمات الباطنية في النازيّة يُنظَر:

Nicholas Goodrick-Clarke, The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935; The Racist and Nationalist Fantasies of Guido von List and Jorg Lanz von Liebenfels and Their Influence on Nazi Ideology, Wellbrough, Aquarian Press, 1985; and Dorothy M. Figueira, The Exotic: A Decadent Quest, Albany, State University of New York, 1994.

- للاطّلاع على تقرير معاصر عن عدميّة هتلر، يُنظَر:

Hermann Rauschning, The Revolution of Nihilism: Warning to the West, New York, Longman, Green and Co., 1939.

كان راوشينغ بروسيًّا محافظًا، وعمدة مدينة دانزيغDanzig التي كانت تتبع دائرة هتلر الضيّقة لبعض الوقت، وحين بان عداؤه لهتلر، وضِعت مكافأة لمن يقوم بتسليمه ففرّ إلى الولايات المتّحدة.

- يُنظَر في خصوص دفاعه عن «التّصفية»:

G.B. Shaw, 'Capital Punishment', Atlantic Monthly, June 1948.

-Eugene Lyons, Assignment in Utopia, New York, Harcourt Brace and Co., 1937 .

-M. Heller and A. Nekrich, Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present, New York, Summit Books, 1986.

-Gil Elliot, Twentieth Century Book of the Dead, Harmondsworth, Penguin, 1972.

- أعادت صحيفة الغارديان The Guardian طباعة قصّة ماري تورنر بتاريخ 7 يوليو من عام 2000، وقد أخذتها عن صحيفة جورج George Magazine الصادرة في الشهر والسنة ذاتها.

-M. Gimbutas, The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500–3500 BC: Myths and Cult Images, London, Thames and Hudson, 1996.

جادل نيتشه لصالح الأصول الديونيسيّة للتراجيديا في:

The Birth of Tragedy, London, Penguin, 1993.

ونجد رؤية مشابهة لدى كارل كيريني Carl Kerenyi في:

Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life, Princeton,

Princeton University Press, 1976.

-E.R. Dodds, 'Euripides the Irrationalist', Classical Review, XLIII, 1929.

ويُنظَر أيضًا:

Dodds's seminal book, The Greeks and the Irrational, Berkeley, University of California Press, 1951.

-Gustaw Herling, Volcano and Miracle, New York, Penguin Books, 1996,

والذي أَدين له بإعادة بناء أيام شالاموف الأخيرة، وكان هرلينغ نفسه قد نشر واحدة من أبرز الروايات عن المعسكرات السوفييتية:

A World Apart, trans. Andrzej Ciozkosz (Joseph Marek), New York, Arbor House, 1951.

-Varlam Shalamov, Kolyma Tales, trans. John Glad, London, Penguin Books, 1994.

-Ryszard Kapuscinski, Imperium, London, Granta, 1993.

-Robert Conquest, Kolyma: The Arctic Death Camps, London, Macmillan, 1978, Chapter 9, 'The Death Roll.'

-Czeslaw Milosz, 'To Robinson Jeffers', in his Visions from San Francisco Bay, New York, Farrar Straus, 1982.

- يمكن الاطّلاع على نقد أكثر منهجيّةً لنظرية رولز، إلى جانب مناقشةٍ للصراعات بين الفضائل في كتابي الموسوم بـ:

Two Faces of Liberalism, Cambridge and New York, Polity Press and the New Press, 2000.

-George Santayana, Obiter Scripta, ed. J. Buchler and B. Schwartz, London and New York, Charles Scribner's Sons, 1936.

لعلّنا نستطيع القول بوجود استثناء للقاعدة القائلة بعدم وجود لفيلسوف أخلاقي كتَب رواية عظيمة، في كتاب سانتيانا:

George Santayana, The Last Puritan: A Memoir in the Form of a Novel, Cambridge, Mass., and London, MIT Press, 1994.

- بخصوص رؤية أرسطو حول الأخلاق عند الدلافين، يُنظَر:

Alasdair MacIntyre's brilliant Dependent Rational Animals:

Why Human Beings Need the Virtues, Duckworth, London, 1999.

-F. Nietzsche, Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality, eds. M. Clark and B. Leiter, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

-Chuang-Tzu: The Inner Chapters, trans. A.C. Graham, London, HarperCollins/Mandala, 1990.

-A.C. Graham, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, La Salle, Ill., Open Court, 1989.

-The Book of Chuang-Tzu, trans. Martin Palmer and Elizabeth Breuilly, London, Penguin/Arkana, 1996.

-The Book of Lieh-Tzu, trans. A.C. Graham, London, HarperCollins/Mandala, 1990.

رابعًا: من لم ينالوا الخلاص

-E.M. Cioran, The Trouble with Being Born, trans. Richard Howard, London, Quartet Books, 1993.

- للاطّلاع على جنس ساخر في تفسير تعاليم يسوع يُنظَر:

Burton L. Mack, The Lost Gospel of Q: The Book of Christian Origins, San Francisco, HarperSanfrancisco, 1993.

-J.L. Borges, 'Christ on the Cross', in Selected Poems, ed. Alexander Coleman, New York, Viking Penguin, 1999.

-D.H. Lawrence, The Escaped Cock, edited with a commentary by Gerald M. Lacy, Santa Barbara, Black Sparrow Press, 1976.

ونُشِرت القصّة ذاتها تحت عنوان «الرجل الذي مات» The Man Who died، ويمكن الاطلاع عليها في:

D.H. Lawrence, Love among the Haystacks and Other Stories, Harmondsworth, Penguin, 1972.

-N. Kazantzakis, Report to Greco, London, Faber and Faber,

1973.

-Robinson Jeffers, 'Rearmament' and 'Meditation on Saviors', in Selected Poems, Manchester, Carcanet, 1987.

-F. Dostoevsky, The Brothers Karamazov, ed. R.E. Matlaw, New York,W.W. Norton and Co., 1976.

-D.H. Lawrence, Selected Literary Criticism, ed. A. Beal, London, Heinemann, 1967.

-The Iliad of Homer, trans. Richard Lattimore, Chicago and London, University of Chicago Press, 1961, Book Seven, lines 58–66.

-E.M. Cioran, The New Gods, trans. Richard Howard, New York, Quadrangle/New York Times Book Co., 1974.

-Cyril Connolly, The Unquiet Grave: A Word Cycle by Palinurus,London, Penguin, 2000.

- Fernando Pessoa, The Book of Disquiet, trans. Richard Zenith, Carcanet, Manchester, 1991.

- يمكن الاطّلاع على توصيف موجز لتعاليم كريشنامورتي في:

J. Krishnamurti, Freedom from the Known, Brocklewood Park, Krishnamurti Foundation, 1969.

أمّا الرواية عن حياته فنجدها في:

Roland Vernon, Star in the East: Krishnamurti – The Invention of a Messiah, London, Constable, 2000; and Aryel Sanat, The Inner Life of Krishnamurti: Private Passion and Perennial Wisdom, Wheaton, Ill., Theosophical Publishing House, 1999.

- بخصوص توظيف غروتوفسكي لأعمال غوردجييف، يُنظَر:

Jerzy Grotosky, 'A Kind of Volcano', in J. Needleman and G. Baker, eds., Gurdjieff: Essays and Reflections on the Man and His Teaching, New York, Continuum, 1997.

وللاطّلاع على تقويم لتأثير غوردجييف في أعمال بيتر بروك، يُنظَر:

Basarab Nicolescu, 'Peter Brook and Traditional Thought', Contemporary Theatre Review, Vol. VII, 1997.

-G.I. Gurdjieff, Views from the Real World, Arkana, London, 1984.

العمل الرئيس المنشور لـ غوردجييف هو:

Beelzebub's Tales to His Grandson, London and New York, Penguin/Arkana, 1999.

للاطلاع على توصيف لتعاليم غوردجييف يُنظَر:

Michel Waldberg, Gurdjieff: An Approach to His Teachings, trans. S. Cox, London, Routledge and Kegan Paul, 1981.

ولمعلومات عن حياة غوردجييف وزمرته، يُنظَر:

James Webb, The Harmonious Circle: The Lives and Work of G.I. Gurdjieff, P.D. Ouspensky and Their Followers, New York, G.P. Putnam's Sons, 1980.

أمّا المفارقات المتأتية عن محاولة اتّباع تعليمات غوردجييف بغرض الوصول إلى وعي أعلى، فنجد لها عرضًا واضحًا في:

Henri Thomasson, The Pursuit of the Present: Journal of Twenty Years in the Gurdjieff Work, trans. Rina Hands, Amersham, Avebury Publishing Company, 1980.

-Constantin Stanislavsky, Creating a Role, London, Methuen, 1988.

-Rex Warner, The Aerodrome, Oxford and New York, Oxford University Press, 1982. The first edition of the book was published by Penguin in March 1941.

-Dmitry Shlapentokh, 'Bolshevism as a Federovian Regime', Cahiers du Monde Russe, XXXVII(4), October–November 1996.

يُنظَر أيضًا:

Michael Heim, The Metaphysics of Virtual Reality, Oxford, Oxford University Press, 1993.

-Murray Feisbach, Ecocide in the USSR, New York, Basic Books, 1992.

-Boris Komarov, The Destruction of Nature in the Soviet Union, London, Pluto Press, no date.

- في خصوص اللافناء بالتجميد يُنظَر:

Robert C.W. Ettinger, The Prospect of Immortality, New York, Doubleday, 1964, and Man into Superman, New York, St Martin's Press, 1972; Alan Harrington, The Immortalist: How Science Could Give Humanity Eternal Life, London, Panther Books, 1978; Damien Broderick, The Last Mortal Generation: How Science Will Alter Our Lives in the Twenty-first Century, Sydney, New Holland Publishers, 1999.

-Havelock Ellis, 'Mescal: A New Artificial Paradise', Contemporary Review, January 1898.

أوردها مايك جاي في داسته البارعة:

Mike Jay, Emperors of Dreams: Drugs in the Nineteenth Century, Sawtrey, Daedalus, 2000.

- في خصوص رسومات كهف بيرغوزيت، يُنظَر:

Ciaran Regan, Intoxicating Minds, London, Weidenfeld, 2000.

-Richard Rudgley, Lost Civilisations of the Stone Age, London, Arrow Books, 1999.

-Eugene Marais, The Soul of the Ape, Harmondsworth, Penguin, 1969.

ولأبحاث لاحقة تؤكِّد نتائج ماريز، يُنظَر:

Ronald K. Sigel, Intoxication: Life in Pursuit of Artificial Paradise, New York and London, Simon and Schuster, 1989.

-Paul Devereaux, Symbolic Landscapes, London, Penguin/Arkana, 1997; Henry Hobhouse, Seeds of Change: Six Plants that Transformed Mankind, London, Papermac, 1992; Alexander and Ann Shulgin, Pikhal: A Chemical Love Story, Berkeley, Transform Press, 1995; Richard Davenport-Hines, The Pursuit of Oblivion: A Global History of Narcotics, 1500–2000, London,Weidenfeld, 2002.

- للاطّلاع على دراسة معمّقة عن الغنوصيّة، يُنظَر:

Hans Jonas, The Gnostic Religion, Boston, Mass., Beacon

Press, 1963.

-Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra, abridged and edited by J.L. Jarrett, Princeton, Princeton University Press, 1998.

من الدراسات التي تتناول يونغ بوصفه غنوصيًّا عصريًّا، نذكر:

Robert A. Segal, The Gnostic Jung, London, Routledge, 1992.

بالاقتباس المأخوذ عن Hubert Dreyfus- أدين لـ هيوبرت دريفوس مؤسِّس معهد إكستروبيا Extropian Institute:

Hubert Dreyfus, On the Internet, London and New York, Routledge, 2001.

ويمكن الحصول على التّصريح على رابط معهد إكستروبيا:

.www.ct.heise.de/tp/english/inhalt/co/2041/1.html

-Ray Kurzweil, The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence, New York, Penguin, 2000.

- قامت رواية وليم غيبسون على فكرة الفضاء الرّقمي بوصفه مجالًا للواقع الافتراضيّ:

Neuromancer, London, HarperCollins, 1995 .

ونجد استكشافًا لمخاطر ألعاب الواقع الافتراضيّ في فيلم ديفيد كرونينبيرغ David Cronenberg السريالي الفكاهي eXistenZ. وللاطلاع على ملخّص وتعليق على أفلام كرونينبيرغ، بما فيها فيلم eXistenZ، يُنظَر:

John Costello, The Pocket Essential David Cronenberg, Harpenden,

.www.pocketessentials.com, 2000

يعرض eXistenZ أفكارًا كان فيليب ك. ديك Philip K. Dick قدّمها في كتابه:

The Three Stigmata of Palmer Eldritch, London, Grafton Books, 1978 .

وللاطلاع على تأمّل معمّق في أفلام كرونينبيرغ، يُنظَر:

Iain Sinclair's Crash: David Cronenberg's Post-mortem on J.G. Ballard's 'Trajectory of Fate', London, British Film Institute Publishing, 1999.

-Stanislaw Lem, Summa Technologiae, Krakow, Wydawnictwo Literackie, 1964.

-Stanislaw Lem, A Stanislaw Lem Reader, ed. Peter Swinski, Evanston, Ill., Northwestern Press, 1997.

المهمّة: Mircea Eliade -يُنظَر عن الشامانيّة دراسة ميرتشا إلياده

Archaic Techniques of Ecstasy, London, Routledge and Kegan Paul, 1970.

وللاطلاع على دراسات رائدة في مجال الأحلام الجليّة، يُنظَر:

Charles McCreery, Psychical Phenomena and the Physical World, London, Hamish Hamilton, 1973, Chapter 1; Celia Green and Charles McCreery, Lucid Dreaming: The Paradox of Consciousness during Sleep, London and New York, Routledge, 1994.

كما يمكن الاّطلاع على تأمّلات فلسفية في شأن الأحلام الجليّة وبعض الحالات الشاذّة الأخرى في:

Charles McCreery, Science, Philosophy and ESP, Oxford, Institute of Psychophysical Research, 1967; Celia Green, The Human Evasion, Oxford, Institute of Psychophysical Research, 1977.

- حول استخدام الشامانات للعقاقير المخدِّرة، يُنظَر:

M.J. Harner, ed., Hallucinogens and Shamanism, Oxford, Oxford University Press, 1973 .

ويُنظَر أيضًا:

Riechel-Dolmatoff, The Sham and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia, Philadelphia, Temple University Press, 1975; R.E. Schultes and A. Hoffman, Plants of the Gods: Origins of Hallucinogen Use, London, Hutchinson, 1980.

-E.O.Wilson, Consilience, London, Abacus, 1999 .

-Peter Vitousek, Anne H. Erlich and Pamela Matson, 'Human Appropriation of the Products of Photosynthesis', BioScience,

Vol. 36, No. 6 1986, pp. 368–73.

- القصيدة منسوبة إلى ألبرتو كايرو Alberto Caeiro، وهي تسمية أخرى مغايِرة لفظيًّا اعتمدها بيسوا، يُنظَر:

Poems of Fernando Pessoa, trans. and ed. Edwin Honig and Susan M. Brown, San Francisco, City Lights Books, 1998.

- للاطّلاع على صورة جذّابة عن العالَم ما بعد البشريّ، يُنظَر:

Dougal Dixon, After Man: A Zoology of the Future, New York, St Martin's Griffin, 1998.

ويُنظَر أيضًا:

Michael Bolter, Extinction, Evolution and the End of Man, London, Fourth Estate 2002.

خامسًا: الجمود

-Karl Kraus, Half Truths and One-and-a-half Truths, ed. Harry Zohn, Montreal, Engendra Press, 1976.

-Colin Tudge, Neanderthals, Bandits and Farmers: How Agriculture Really Began, London, Weidenfeld and Nicolson, 1998.

-Marshall Sahlins, Stone Age Economics, Hawthorne, NY, Aldine de Gruyter, 1972.

وللاطّلاع على كتاب جوهريّ آخر عن الصيّادين-القطّافين، يُنظَر:

Richard B. Lee and Irven De Vore, Man the Hunter, Chicago, Aldine, 1968.

-Hugh Brody, The Other Side of Eden: Hunter-Gatherers, Farmers and the Shaping of the World, London, Faber and Faber, 2000.

-M.N. Chen and G.J. Armelagos, eds., Paleopathology at the Origins of Agriculture, New York, Academic Press, 1984; Jared Diamond, The Rise and Fall of the Third Chimpanzee: How Our Animal Heritage Affects the Way We Live, London, Vintage,

1992; Jared Diamond, Guns, Germs and Steel, London, Vintage, 1998.

-Clive Ponting, A Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations, London and New York, Penguin, 1993. Paul R. Erlich, Human Natures: Genes, Cultures and the Human Prospect, Washington, DC, and Covelo, Cal., Island Press, Shearwater Books, 2000.

- للاطّلاع على دراسة عن التّصنيع بوصفه عرَضًا جانبيًّا للنمو السكاني، يُنظَر:

Richard G.Wilkinson, Poverty and Progress: An Ecological Model of Economic Development, London, Methuen, 1973.

-Hans Moravec, Robot: Mere Machine to Transcendent Mind, Oxford and New York, Oxford University Press, 2000.

- لمناقشة دور السياسات الاقتصاديّة النيوليبراليّة في صعود الطبقة الدّنيا، يُنظَر كتابي:

False Dawn: The Delusions of Global Capitalism, London and New York, Granta and the New Press, 2002.

كما يتناول هذا الكتاب بمزيدٍ من النقاش بلترة Proletarianisation الطبقة العاملة الأمريكية؛ والعلاج بالصدمة النيوليبرالية في روسيا؛ وتحديث الاقتصاد الياباني؛ وتأثير الهجمات الإرهابية في سبتمبر من عام 2001.

-Jeremy Rifkin, The End of Work: The Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-market Era, New York, G.P. Putnam's Sons, 1995.

- لمناقشة تتناول الوظائف الفائضة عن الحاجة، يُنظَر:

Fernando Flores and John Gray, Entrepreneurship and the Wired Life: Work in the Wake of Careers, London, Demos, 2000.

-J.H. Prynne, 'Sketch for a Financial Theory of the Self', in Poems, Newcastle, Bloodaxe Books, Fremantle Arts Centre Press, 1999.

.J.G. Ballard, Cocaine Nights, London, Flamingo, 1997 -

- J.G. Ballard, Super-Cannes, Flamingo, 2000.

في مقدّمة الكتاب، يكتب بالارد أنّ جنّة الأولمب مستوحاة من منتزه مجمّع الأعمال صوفيا-أنتيبوليسSophia-Antipolis، الواقع على بعد بضعة أميال إلى الشّمال من أنتيب Antibes، لكنّ هذه قد تكون خدعة مزدوجة، إذ لربما تكون جنّة الأولمب مصمّمةً على غرار مكان يسمّى سوبر-كانSuper-Cannes . يُنظَر:

Charles Jennings, 'Future Block', Daily Telegraph, 21 October 2000.

- Raoul Vaneigem, The Revolution of Everyday Life, London, Practical Paradise Publications, 1975.

العبارة المقتبَسة المنقوشة على هذه الترجمة لفانيجم:

Vaneigem, Traité de savoir-vivre à l'Usage des jeunes générations,

هي اقتباس من متشدّق القرن السابع عشر جو سالمون Jo Salmon. يُنظَر:

Norman Cohn's seminal history of medieval chiliastic movements, The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, first published in 1957, expanded and revised edition, London, Paladin, 1970.

يستشهد فانيجم بـ كوهين في:

Revolution of Everyday Life.

ويقدِّم روايةً أكثر اكتمالًا عن أخويّة الرّوح الحرّة في:

Raoul Vaneigem, The Movement of the Free Spirit: General Considerations and Firsthand Testimony Concerning Some Brief Flowerings of Life in the Middle Ages, the Renaissance and, Incidentally, Our Own Time, New York, Zone Books, 1998.

- للاطّلاع على تفسير نفسيّ للخيمياء، يُنظَر:

C.G. Jung, Psychology and Alchemy, 2nd edn, London, Routledge, 1968, and Jung's magnum opus, Mysterium Coniunctionis, Bollingen Series XX, Princeton, Princeton

.University Press, 1989

- كنت قد ناقشت أواخر المرحلة القيصريّة Tsarism، وكذلك المحتوى الأسطوريّ للماركسيّة في كتابي:

Post-liberalism: Studies in Political Thought, London and New .York, Routledge, 1993

Guy Debord, Comments on the Society of the Spectacle, .London and New York, Verso, 1990

ويُنظَر أيضًا:

Guy Debord, The Society of the Spectacle, New York, Zone ,Books, 1994

وفي ما يخص مقالة ديبور المُستَغلقة في السيرة الذاتية، يُنظَر:

Debord, Panegyric, trans. James Brook, London and New York, .Verso, 1991

وللاطّلاع على سيرة فكريّة مفيدة، يُنظَر:

Ansell Jappe and Donald Nicholson-Smith, Guy Debord, .Berkeley, University of California Press, 1999

- ظَهر إعلان ديبور عن وكيل في:

.Times Literary Supplement, 22 February 1991

يُنظَر:

Greil Marcus, 'You Could Catch It', in Greil Marcus, The Dustbin of History, Cambridge, Mass., and London, Harvard .University Press and Picador, 1995

- عن مستويات التّغذية وعن تشاتال هويوك، يُنظَر:

Richard Rudgley, Lost Civilisations of the Stone Age, London, .Arrow Books, 1999

.Iain Sinclair, Lud Heat, London, Granta, 1998 -

Noel Perrin, Giving Up the Gun: Japan's Reversion to the - .Sword, 1543–1879, Boston, Nonpareil Books, 1979

للمزيد عن تبنّي العلم الغربيّ في اليابان يُنظَر:

Carmen Blacker, The Japanese Enlightenment, Cambridge, .Cambridge University Press, 1969

- كنت قد توقّعت فشل العلاج بالصّدمة النيوليبرالية في روسيا في دراستي:

The Postcommunist Societies in Transition, London, Social ,Market Foundation, February 1994

والتي أعيد نشرها في الفصل الخامس من كتابي:

Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the .Modern Age, London and New York, Routledge, 1995

وللاطّلاع على دراسة دقيقة تتناول الآثار الكارثية للعلاج بالصّدمة في روسيا، يُنظَر:

Peter Reddaway and Dmitri Glinski, The Tragedy of Russia's Reforms: Market Bolshevism against Democracy, Washington, DC, United States Institute of Peace Press, 2001.

-Thomas Malthus, An Essay on the Principle of Population, ed. Anthony Flew, Harmondsworth, Penguin, 1970 .

- يُنظَر في شأن الجذور الاستعماريّة للإبادة الجماعية في رواندا:

Clive Ponting, The Pimlico History of the Twentieth Century, :London, Pimlico, 1999

«قامت السياسة البلجيكيّة على تعزيز الفروقات "العرقيّة" لصالح التوتسي بكلّ وقاحة. وبحلول أواخر الخمسينيّات، منِحوا مركز القائد الرئيس لـ43 مرّة من أصل 45؛ ومركز القائد المعاوِن لـ 549 مرّة من أصل 559. واستُبعِد الهوتو من مناطق سيطرتهم التّقليدية، وخصوصًا على الأراضي، كما أعطت الكنيسةُ الكاثوليكية أفضليّة التعليم لل توتسي، بوصفهم النخبة المحليّة. شيئًا فشيئًا بدأ الأفارقة يقبلون التقسيمات "العرقيّة" التي فرضها البلجيكيّون، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى واقع أنها عكست التقسيم المحليّ للسلطة». يُنظَر أيضًا:

Mahmood Mamdami, When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and Genocide in Rwanda, London, James Curry, 2001.

-E.O. Wilson, Consilience: The Unity of Knowledge, London, Abacus, 1998.

-The Autobiography of Bertrand Russell, Vol. 2, 1914–1944,

London, George Allen and Unwin, 1971.

- للاطّلاع على تناولٍ للعلاقة بين الحرب واللّعب، يُنظَر:

J. Huizinga, Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture, Boston, Beacon Press, 1986, Chapter V.

-Mihai I. Spariosu, God of Many Names: Play, Poetry and Power in Hellenistic Thought from Homer to Aristotle, Durham and London, Duke University Press, 1991.

وللاطّلاع على استعراضٍ شامل لمفهوم اللّعب، يُنظَر:

Spariosu, Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.

-Charles H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

يمكن العثور على ترجمة للشذرات أكثر انفتاحًا في:

Guy Davenport, Herakleitos and Diogenes, San Francisco, .Grey Fox Press, 1983

Ivan Illich, Tools for Conviviality, London, Calder and Boyars, - .1973

- في خصوص رؤية لوفلوك عن القوّة النووية، يُنظَر:

James Lovelock, The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth, Oxford, Oxford University Press, 1989.

- عن آراء لوفلوك بشأن الكائنات المعدّلة وراثيًا GMO's، يُنظَر:

Darwin's Natural Heir', Guardian, 17 February 2001.

-Samuel Butler, A First Year in Canterbury Settlement, London, Longman and Green, 1863 ,

مقتبسًا في كتاب جورج دايسون المذهل:

George Dyson, Darwin among the Machines, London, Penguin Books, 1997.

-Adrian Woolfson, Life without Genes: The History and Future of Genomes, London, Flamingo, 2000, p. 371.

-Mark Ward, Virtual Organisms: The Startling World of Artificial Life, London, Pan Books, 2000.

-Bill Joy, 'Why the Future Doesn't Need Us', Wired, April 2000.

-Lynn Margulis and Dorion Sagan, Microcosmos, Berkeley and London, University of California Press, 1997.

-George Santayana, Platonism and the Spiritual Life, New York, Harper and Brothers, 1957.

سادسًا: على ما هو عليه

-Joseph Brodsky, 'Wooing the Inanimate: Four Poems by Thomas Hardy', in On Grief and Reason: Essays, London, Penguin, 1995.

-Joseph Conrad, Nostromo, London, J.M. Dent and Sons, 1947.

- لمزيد من الاطلاع على هجوم ويندهام لويس الرائع على فكرة التقدّم، بالرغم مما يعتريه من زلل أحيانًا، يُنظَر عمله:

The Demon of Progress in the Arts, London, Methuen, 1954.

أدين بمعرفتي بهذا الكتاب إلى الراحل أشعيا برلين. وأقدِّم مناقشةً لموضوع عبادة الوقت في الليبرالية الحديثة في عملي:

Santayana and the Critique of Liberalism', Post-liberalism: ' Studies in Political Thought, London and New York, Routledge, .1993

- نجد تطبيقًا بارعًا للأخلاق الوثنيّة على فنّ قيادة الدولة المعاصِرة في:

Robert D. Kaplan, Warrior Politics: Why Leadership Demands a Pagan Ethos, New York, Random House, 2002.

- يُنظَر:

Colin M. Turnbull, Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies, London, Eyre and Spottiswoode, 1966.

-Robert Graves, 'Sisyphus', The Greek Myths, Vol. I, London, Penguin Books, 1955.

-George Santayana, Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life, New York, Harper and Brothers, 1957.

مسرد المصطلحات

الإنكليزيّة	العربيّة
Aboriginals	سكان أستراليا الأصليّون
Action	الفعل
advertising, subliminal	دعائيّة، باطنيّة
Afterlife	حياة الآخرة، حياة بعد الموت
Agon	الصّراع
Agriculture *see also* farming	زراعة، عمل زراعي
Al Qaeda	القاعدة، تنظيم القاعدة
Alexander the Great	الإسكندر الأكبر
Alphabet	الأبجدية
Amorality	تجاوز البعد الأخلاقي
anarchism, anarchy	فوضوية، فوضى
Andean art	فن الأنديز
Andreas-Salome, Lou	أندرياس-سالومي، لو
animal virtues	فضائل الحيوان
Animals dying as machines wild as "world-poor" worshipped	حيوانات فانية بوصفها آلات بريّة بوصفها «فقيرة العالم» تُعبَد كآلهة
Animism	الإحيائيّة
anthropocentrism	نزعة مركزية الإنسان
anti-capitalism riots	أعمال شغب مناهضة للرأسمالية
Apes	القردة العليا، السعدان
architecture	العمارة
Arctic	في القطب الشمالي
Aristotle	أرسطو
art	فن
artificial intelligence	ذكاء اصطناعي
artificial life	الحياة الاصطناعية
Aspinall John	جون أسبينال

Assyrians	الآشوريون
astronomy, Copernican	علم الفلك، الكوبرنيكي
Atheism	إلحاد
Augustine	أوغسطين
Australia	أستراليا
Automation	أتمتة
Autonomy	استقلالية
Averroës, Ibn Rushd	ابن رشد
Awakening	يقظة
Axis power	دول المحور
baboons chacma hamdryas	قردة البابون الشاكما الهامدرياس
Babylonians	البابليون
Bacon, Francis	بيكون، فرنسيس
Bacteria	بكتيريا
Ballard, J. G. *Cocaine Night* *Supper-Cannes*	بالارد، جيه.جي. ليالي الكوكايين سوبر-كان
Bangladesh	بنغلاديش
Barbour, Julian	بربور، جوليان
Bateson, Gregory	بيتسون، غريغوري
Beautiful, the	الجمال
beauty	جمال
Bhagavad-Gita	بهاغافاد-غيتا
Bible, the	الكتاب المقدّس
biological weapons	الأسلحة البيولوجيّة
biophilia	بيوفيليا، حبّ الكائنات الحيّة
biosphere	المحيط الحيوي
birth rate	معدّل الوفيات
blindsight	الرؤية العمياء
Bolsheviks	البلشفية
boredom	الملل
Borges, J.L.	بورخيس، جيه.إل.

bourgeois life	الحياة البرجوازية
Brahe, Tycho	براهي، تيخو
Brethren of the Free Spirit	أخوّة الروح الحرّة
Brodsky, Joseph	برودسكي، جوزيف
Brody, Hugh	برودي، هيو
Brook, Peter	بروك، بيتر
Brooks, R.A.	بروكس، آر.إي
Brownshirts	القمصان البنيّة
Buddha	بوذا
Buddhism	البوذيّة
Bushmen	البوشمن
Butler, Samuel	بتلر، صامويل
Calypso	كاليبسو
Cambodia	كمبوديا
camels	الجِمال
Canterbury Tales, The (Chaucer)	حكايات كانتربري (تشوسر)
capitalism	رأسمالية
careers	الحياة الوظيفيّة
cars	السيّارات
Carthage	قرطاج
Çatal Hüyük, Anatolia	تشاتال هويوك، الأناضول
Cathars	الكثار
causality	السببية
cause and effect	السبب والنتيجة
censorship	الرقابة
Central Asia	آسيا الوسطى
Charcot, Jean	شاركو، جان
Chatwin, Bruce *Utz*	شاتوين، بروس أوتز
Chernobyl reactor explosion	انفجار مفاعل تشيرنوبيل النووي
China	الصين
Chinese script	الكتابة الصينيّة
Chinese thought	الفكر الصيني
Chirico, Giorgio de	دي شيريكو، جورجيو

communism	شيوعيّة، مشاعيّة
compassion	التعاطف
competition	المنافسة
Comte, Auguste	كومت، أوغست
Confucians	الكونفوشيوسيون
Connolly, Cyril	كونولي، سيريل
Conrad, Joseph *Lord Jim* *Nostromo*	كونراد، جوزيف لورد جيم نوسترومو
conscience	الضمير
conscious awareness	الإدراك الواعي
consciousness	الوعي
conservation	حفظ الموارد الطبيعيّة
contemplation	التأمّل
Copernicus, Nicolas	كوبرنيكوس، نيكولاس
Courage	الشجاعة
Cruelty	القسوة
cybernauts	السابحون في الإنترنت
cyberspace	الفضاء الرقمي
Dada	الدادائيّة
daimon (an inner oracle)	روح حارسة (وحي داخلي)
Daisyworld	عالم الأقاحي
Dante Alighieri	دانتي، أليغييري
Darwin, Charles natural selection theory shows that humans are like other animals species as only assemblies of genes	داروين، شارل نظرية الاصطفاء الطبيعي أظهَر ألّا فرق بين البشر وغيرهم من الحيوانات الأنواع ليست سوى تجمّعات من الجينات
Darwinism	الداروينيّة
de Quincey, Thomas	دي كوينسي، توماس
de Rosnay, Joel	روزناي، جويل
Death	الموت
death rate	معدل الوفيات
Debord, Guy	ديبور، غي
deception	الخداع

gay sex	مثليّة، جنس
Gelassenheit (releasement)	العزوفيّة
genes	الجينات
Genet, Jean *The Balcony*	جينيه، جان الشرفة
genetic engineering	الهندسة الوراثيّة
genetic weapons	الأسلحة الجينيّة
genetically modified foods	الأغذية المعدّلة وراثيًّا
genetically modified (GM) crops	المحاصيل المعدّلة وراثيًّا
genetics	علم الوراثة
genocidal weapons	أسلحة إبادة جماعيّة
genocide Bangladesh Cambodia Rwanda Tasmania	إبادة جماعيّة بنغلاديش كمبوديا رواندا تسمانيا
German language	ألمانيّة، لغة
Germany, Nazi	ألمانيا، نازيّة
Gibson, William *Neuromancer*	غيبسو، وليم نيورومانسر
Gimbutas, M.	جيمبوتاس، م.
global warming	الاحتباس الحراري
globalisation	عولمة
Gnosticism	غنوصيّة
God 'death of' existence of and the Form of the Good laws of and morality need for man and sin will of	الإله – الله «موت ...» وجود ومثل الخير قوانين والأخلاق يحتاج الإنسان والخطيئة إرادة...
Golding, William	غولدنغ، وليم
Good, the	الخير
goodness	الخير
Gorbachev, Mikhail	غورباتشوف، ميخائيل

and Schopenhauer sees humans as necessary in the scheme of things	وشوبنهاور يرى أنّ البشر ضروريون لنظام الأشياء
Heinrich, Bernd	هاينرش، بيرند
Heisenberg, Werner	هايزنبرغ، فيرنر
Heller, M.	هيلر، إم.
Heraclitus *Fragments*	هيرقليطس شذرات
Herling, Gustaw	هرلينغ، غوستو
Hinduism	هندوسيّة
History human	تاريخ بشري
Hitler, Adolf	هتلر، أدولف
Hobbes, Thomas *Leviathan*	هوبز، توماس اللفياثان
Holocaust	الهولوكوست
Homer *Iliad* *Odyssey*	هوميروس الإلياذة الأوديسة
Homo ludens	الإنسان اللّعِبي
Homo rapiens	الإنسان الحديث
Homo sapiens	الإنسان العاقل
homunculus	الأنيسان
Hose, Sam	هوز، سام
human animal achieving conscious mastery of its existence advance coincides with ecological devastation cloning concept of conscious human evolution as deluded animals existence as accidental a highly inventive species instincts need for God need for a purpose in life no different from other animals	الحيوان البشري تحقيق السيادة الواعية على وجوده تزامن التقدم مع الخراب البيئي استنساخ مفهوم التطوّر البشري الواعي حيوانات واهمة الوجود بوصفه عرَضيًّا نوعٌ خلّاق إلى حدّ بعيد غرائز الحاجة إلى الله الحاجة إلى هدف في الحياة لا يختلفون عن غيرهم من الحيوانات ضراوة وتدمير الاستجابة لحالات الشدّة

and Schopenhauer *Tractatus Logico-Philosophicus*	وشوبنهاور الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة
Woolfson, Adrian	وولفسن، أدريان
Work (Gurdjieff)	عمل (غوردجييف)
working class	الطبقة العاملة
World Trade Center, New York	مركز التجارة العالمي، نيويورك
World Wide Web	شبكة الإنترنت العالمية
Wright, Robert	رايت، روبرت
Writing	الكتابة
Yang Chu	يانغ تشو
Yeltsin, Boris	يلتسن، بوريس
Zarathustra	زرداشت

كلاب من قش

تأملات في البشر وحيوانات أخرى

كلابٌ من قش هو هجوم على اعتقادات غافلة لدى أصحاب الفكر، ذلك أنّ الإنسانوية الليبرالية تتمتّع اليوم بتلك السلطة النافذة التي كانت يومًا في حوزة الأديان السماوية. ويحسب الإنسانويون أنفسهم أصحاب رؤية عقلانية للعالم. غير أنّ إيمانهم الراسخ بالتقدم ليس سوى خرافة تبتعد عن واقع الحيوان البشري أكثر مما يمكن أن يبتعد أيّ دينٍ في العالم عنه.

ليس التقدم، خارج نطاق العلم، سوى أسطورة. تبدو هذه الملاحظة مبعث ذعر أخلاقي في نفوس بعضٍ من قرّاء كلاب من قش. فنجدهم يتساءلون بتحدٍّ: لكن لا يمكن لأحد التشكيك في المعتقد الإيمانيّ الراسخ للمجتمعات الليبرالية! أفلن نقع في اليأس من دونه؟ يمكن تشبيه حال هؤلاء الإنسانويين الذين يتشبثون بديباجة الأمل التقدمي البالية، بحال الفيكتوريين الذين يرتعشون ذعرًا من فقدان إيمانهم. بات المؤمنون المتدينون اليومَ أكثر حرية في التفكير، بعد أن حملهم على تنمية قدرتهم على الشك، إقصاءُ العلم لهم إلى أطراف ثقافة يدّعي فيها امتلاكَ اليد العليا على المعرفة البشرية كلّها. وعلى النقيض من ذلك، يقع المؤمنون العلمانيّون – العالقون في الحكمة التقليدية لهذا الزمن – في قبضة عقيدة لم تخضع لأيّ اختبار.


WWW.PAGE-7.COM
ISBN 978-603-8387-37-5
9 786038 387375
Designed by Maher Adnan


صفحة